مفهوم الروح عند ماكس شيلر

دكتور
ظريف حسين

الناشر
دار النهضة العربية
٣٢ش عبد الخالق ثروت - القاهرة
١٩٩٧



مفهوم الروح

عند

ماكس شيلر

دكتور

ظريف حسين

الناشر

دار النهضة العربية

٣٢ش عبد الخالق ثروت - القاهرة

١٩٩٧

ظافر للطباعة
الزقازيق - المنتزة ٣٣٨١٦٣

مؤلفات ماكس شيلر المعتمدة في هذا البحث
والرمز المستخدم لكل منها

1-Max Scheler (1874 –1928) , Centenuil Essays, Edited by Manfered S.Frings, Martinus Nijhof / the Hague / 1944

وهو مجلد يحتوى على المؤلفات والدراسات التالية :

- Arthur R. Luther, The Articulated unity of Being in scheler's phenomenology Basic drive and spirit . (AU)
-Roger L'funk, Thought, Values, and action . (TVA)

- Parvis Emad, person, death and world . (PDW)

- Max Scheler, Metaphysics and Art, translated by Manfred S.Frings. (MA)
- Max Scheler, The meaning of suffering, Trans . by Daniel Liderbach, S . J

- وهو مترجم إلى الفرنسية كالتالى :

- Le sence de la souffrance, Trad . franc, . par Pierre klossowski, Fernand Aubier, paris . (SS)

- وملحق بالترجمة الفرنسية ، هذه الدراسة بعنوان :

- Repentir et renaissance . (RR)

II- Formalism in Ethics and nonformal Ethics of Values, Trans By Manfred S.Frings and Roger L'Funk, North Western university press , Evanston 1973 .(FE)

III- LA pudeur, Trad . Franc, Par M.Dupuy, Aubier, paris .(p)

IV- LA Situation de L'Homme dans Le Mond, Trad . Franc, Par M.Dupuy, Aubier, Paris, 1951 .(SH)

V- Le phènomene du Tragique (PT)

وهو يشكل الجزء الثاني من مجلد جزؤه الأول :

- Mort etsurvie , Trad franc, et preface par M.Dupuy, Aubier, Paris (MS)

VI- Les formes du savoir et la culture, Trad . frans, par L.Lavelle Et R.LE senni, Aubier, Editions Montaigne, paris, 1955 (FS)

وهو يشكل الجزء الأخير من مجلد جزؤه الأول :

- L'Homme et L'Histoire. (HH)

VII- L'Homme de Ressentiment Librairie Gallimard (HR) ويرمز إليه بـ

VIII- Nature et formes de la sympathie, Trad . franc, par M.Le feBVre, payot, paris, 1928. (NF)

IX- Problemes de sociologie de la connaissance, Trad . Franç par SylVie Mesure, presses Universitaires de franc, paris, 1993 . (PS)

X- Selected philosophical Essays Trans. By David R.Lachterman, Northwestern university press, Evanston, 1973 .

وهذه المقالات منها :

- phenomonlogy and the theory of cognition . (PC)

- Idealism and Realism .(IR)
- Ordo Amoris (OA)

فهرست الموضوعات

شيلر : بطاقة فلسفية :

١- ولد ماكس شيلر فى ألمانياً فى ١٨٧٤ .

٢- درس فى جامعة Iena حيث كانت تعاليم رودف أيكن Rucken وأوتو ليبمان Otto liebmann تشكل رد فعل ضد النزعتين الوضعية " والطبيعية " .

٣- وفى رسالته : " المنهج الترنسندنتالى والمنهج السيكولوجى (١٩٠٠) أشار إلى ضعف الترنسندنتالية الكانطية والسيكولوجية،على السواء .

٤- وفى نفس العام تعرف على " الفلسفة الفينومنولوجية " لهوسيرل من خلال كتاب الأخير : "بحوث منطقية " الذى ترك تأثيراً عظيماً على تطوره الفلسفى فيما بعد :

٥- وبعد عدة سنوات قضاها شيلر فى " يينا " شغل وظيفة أستاذ مساعد فى جامعة ميونخ Munich حيث إتصل بمجموعة من الفينومنولوجيين ليبدؤا فى قطف ثمار عمل هوسيرل .

٦- وسرعان ما أصبح شيلر أستاذاً للمنهج الجديد وأحدث طفره هائلة فى الفينومنولوجيا وهذا ما سيشهد به البحث الحالى .

٧- أما شهرته كفينومنولوجى فقد عظمت بصدور كتابه "طبيعة وأشكال التعاطف " ١٩١٣ ، وكتابه " الصورية فى الأخلاق

والأخلاق المادية للقيم(١٩١٣ ، ١٩١٦)، وايضاً من خلال أبحاثه القصيرة ومقالاته بين سنه ١٩١٢ و ١٩١٤والتي جمعت في مجلدات سنه ١٩١٥ وأعيد طبعها سنه ١٩١٩ تحت عنوان "إنقلاب القيم"

٨- شهدت المقالات المتأخرة إهتماما بالمشكلات السياسية والإجتماعية تحت تأثير الأحداث وهذا يتجلى من منشوراته "عبقرية الحرب والحرب الألمانية (١٩١٥) ، و"الحرب وإعادة البناء" (١٩١٦) .وفى هذه الأعمال نجد نفاذا عميقا للتحليل الفلسفي ومصاحباً "لمقتضيات الساعة" .

٩- وفى سنه ١٩١٩ حصل شيلر على لقب أستاذ في جامعة كولونيا Cologne .

١٠- وفى سنه ١٩٢١ كرس كتابه "الأبدى فى الإنسان" (١٩١٢) لموضوعات فلسفة الدين .

١١- أما أفكاره عن السوسيولوجيا وحياه الروح فلقد عبر عنها فى مجموعة دراسات بعنوان " السوسيولوجيا وعلم تصورات العالم (سنوات ١٩٢٣ وما بعدها، ثم بطريقة نسقية أكثر من ذى قبل فى " أشكال المعرفة والمجتمع " (١٩٢٦) الذى يشير الجزء الثانى منه المعنون "المعرفة والعمل" ، وبلمحة، إلى الميتافيزيقا التى شرع شيلر

فى تأسيسها و لم يمهله القدر لإكمالها ، فضلاً عن نظرية المعرفة التى أسسها إذ ذاك .

١٢- وعلى أثر مقاطعته الكنيسة الرومانية غادر كولونيا وإستقر فى فرانكفورت وشغل كرسى السوسيولوجيا الذى أنشئ خصيصاً له

١٣- وفى نهاية إبريل ١٩٢٨ بدأ فى تحرير مقدمة كتابه الأهم " مكانة الإنسان فى الكون " الذى كان آخر عمل يعده للطباعة .

١٤- وأخيراً، فى ١٩ مايو من نفس العام ١٩٢٨ باغتته نوبة قلبية ليقضى نحبه .

١٥- لم تنل الدراسات الشيلرية الإهتمام الخليق بها فى البلدان الأنجلو ساكسونية مثلما نال فى البلدان الفرانكوفونية، وقد يكون ذلك مردوداً إلى أسباب سياسية خاصة – أما فى البلدان العربية فلم يحظ شيلر إلا بالنذر اليسير من الإشارات التاريخية الإجمالية .

مقدمـــة

إن ما يعرفه الإنسان ، وما يمكن أن يعرفه لابد من أن يكـــون منتمياً إلى هذه الثلاثة: " الإنسان" و" العالم" و"الله " ؛ ذلك أن كـل الأفعال المعرفية ، بالإضافة إلى الأفعال بمـــا هـــى كذلـــك تقصـــد "موضوعات" فى داخل هذه الثلاثة ؛إذ هى تشـــكل مـــدى كـل الموضوعات الواقعية والممكنة للتجربة ، على حد تعبير كانط . وهـذه الثلاثة متضايفات تبادليا لكل واحد منها. فهى توجـــد كذلـــك فى الأفق الكلى للعالم كأساس واحد لكل تجربة ممكنة أو فعلية ، فضـلاً عن وجودها كذلك ، أيضاً، فى الوعى كوحدة لكل الأفعال المعرفيـة والقيمية على السواء . وهى ، بما هى كذلك، تحيل تبادلياً الواحـــد إلى الآخرين ، فالوعى كالعالم ذو طابع احالى معرفياً وواقعياً وقيميـــاً فى داخل البناء الطبقى اللاتجانسى للإختلاف والتنـــوع الظـــاهرى للماهية الواحدة التى تشكل كليها معاً . وأولاً ، وقبل كل شئ، لابد من الإقرار أولاً ، بأن التقبل الوعيوى للعالم كوحدة لكل موضوعات التجربة، واقعية وممكنة، هى مسألة إفتراضية فضـــلاً عـــن الواقـــع التجريبى العينى المجرب لهذا التقبل والتوافق معاً، وهذا الإفتراض هـــو الذى يؤسس الطابع الاحالى للوعى بما هو كذلك .

وطبقاً لقوانين التباديل والتوافيق فإن الإحتمالات الناتجه عـــن العلاقة الإحالية التضايفية بين هذه الثلاثة فى الوعى (على الأقـل) – فضلاً عما هى كذلك فى الواقع، بين "الإنسان" و "العـــالم" علــى الأقل – تنحصر فى التالى .

١– الله :–

أ– الله × الله = (الحدس الإلهى الخالق (كانط) ورؤية الديمومــة (برجسون) ، و(العلم الإلهى PRESCIENCE)

ب– الله × الإنسان = (التصوف والغنوصية)

ج– الله × العالم = (الطبيعة الطابعة عند سبينوزا وشيلر ، مثلاً) .

٢– العالم :–

أ– العالم (الطبيعـــة) × العـــالم = (الفيزيـــاء + الكيميـــاء + البيولوجيا ، كعلوم اساسية)

ب– العالم × الإنسان (كميكروكوزم) = (الثقافة + الفـــن + العلم – كفاعلية + الأدب) .

ج– العالم × الله = (الطبيعة المطبوعة ، مثلاً عند سبينوزا) .

٣– الإنسان :

أ– الإنسان × الإنسان= (الإستبطان) + اللغة (وإلى حـــد مـــا ، علم الإجتماع) .

ب- الإنسان × الطبيعة = (الفيسيولوجيا + الوراثة + الايكولوجيا + الإجتماع + الجغرافيا + التاريخ + علم النفس (بالمعنى الذى به انفصل عن الفلسفة والإستبطان) + مشتقات هذه العلوم جميعاً كعلوم تسمى اليوم علوما إنسانية أو إجتماعية أو ثقافية ، وتفاعلاتها معاً) .

ج- الإنسان × الله = (المثالية المطلقة = هيجل ، مثلاً) .

والناظر إلى هذه الإحتمالات جميعاً يتأكد من إستنفادها كافة الفاعليات المعرفية والتي يملكها الإنسان عن ذاته وعن العالم والله ، حتى الآن . كما يلاحظ أن هذه العلوم منظورية بمعنى أن ليس هناك من افق مطلق وثابت يمكن النظر فيه إلى المسائل التي تنتمي إلى كل هذه الثلاثة كآفاق كليه للتجربة الإبستمولوجية للوعي بشكل عام . وهذا يضفي على معرفة هذه الثلاثة طابعاً نسبياً مطابقاً للطابع العلاقي بينها جميعاً ، وهذا من شأنه إشاعة طابع نسبي على طبائع هذه الثلاثة ، أيضاً ، وبالتالي فإن الوصول إلى الماهيات الأساسية لهذه الثلاثة محفوف بمخاطر الإحتمالية والشكية من كل جانب . وحتى ندرك المراد من هذه المعالجة حق الإدراك ، لا يجب الخلط بين ما نعرفه وما نظن أننا نعرفه ، بين الظاهر والماهية . وغني عن الشك أن ظواهر العالم تخضع الآن طبقاً لنظاميتها

واطرادها ... لقوانين عامة ، وخاصة أقل فى نسبيتها من الظواهـــر الإنسانية ، وهذه المشكلة الراهنة والتى تحيط بما يســـمى " بـــالعلوم الإنسانية " التى تعالج الظواهر الإنسانية أو هى العلوم التى يتضمنـــها . الإحتمال الذى يجعل الإنسان موضوعاً للإنسان وحتى ذلك الـــذى يجعل الإنسان موضوعاً لعلوم الطبيعة .

فالأخيرة لا تستنفد ماهية الظاهرة الإنسانية لأنهـــا تحيلـــها إلى مجرد موضوعات تنتمى إلى أفق العا لم ، أى ، تموضعها "، وبذلـــك تخرج بها عن خصوصيتها وتفردها أو لاً تعالجها فى تواكبها مع طبيعة الظاهرة ذاتها، أى بالإحالة إلى غيرها . والأولى لا تنتج سوى معرفـة إستبطانية لا تنفذ هى الأخرى من مجال الظواهر النفسية والأفعـــال الباطنه إلى ما يشكل هذه الظواهر ويدفع هذه الأفعال ، بداءة ، أعنى الماهية الأساسية للإنسان .

ومعنى ذلك أن إحالة الإنسان إلى ذاته مخاطرة لا تقل عن إحالـة الإنسان إلى العا لم؛ فهما لا تقربان الإنســـان إلا بصفـــة تقريبيـــة لا مكافئة معا . وبالتالى فهى لا ترقى إلى المعالجة الحاسمة لحل مشكلات العلوم الإنسانية، فضلاً عن عدم قدرتها على وضع الإنسان " الوضـــع " الحقيق به فى العا لم أو بالنسبه لكل من العا لم والله ، علـــى الأدق ،

وعدم القدرة على التحديد الحاسم ، " لمكانة الإنسان " فى الكـون / وبالتالى عدم القدرة على تقييم الوجود الإنسانى فى الكـون ، يعنى أهميته ومدى قدرته على جعل الأخير موضوعاً معرفياً له ، وبالتالى ، نطاقاً أو مجالاً لفعله Praxis وممارساته وبالتالى تغييره إن أمكـن . وهى مسألة تمس بصورة مباشرة " مصير الإنسان " بصفة خاصة، فى حين لايدرك أهمية ومغزى هذا "المصير " إلاه .

لهذا نجد أن الإنسان يتراوح بين الإنتماء إلى العا لم والإنتمـاء إلى الله . فهو إما فيزيقى أو ميتافيزيقى ، أو كلاهما معاً (كمـا عنـد كانط ؛ إذ هو حر " لأنه كنفس، ينتمى إلى "الشئ فى ذاته" الـذى يند عن شروط الزمان والمكان والعلية ، وهو "غـير حـر" لأنـه، كجسم، ينتمى فيزيقيا إلى العا لم) أو هو منقسم على ذاته وينتمى ، كما قال كانط ، إلى عالمين ، فتارة هو جسم ونفس (حيث النفـس جوهر إلهى يحل فيه كجسد ، كما فى القصيدة العينية لابن سيناً .

هبطت إليك من المحل الأرفع * ورقاء ذات تعزز وتمنع

وتابعه فى ذلك فلاسفة ميتافيزيقيون أشهرهم " ديكـارت " ، وتارة هو "جسم وروح" ، وتارة ثالثة : هو جسم ، فحسب (وهنـا يرد المظهر السيكولوجى، بالكلية، إلى الجانب الفيزيقى (الجسـمى) أو البيولوجى، كوظيفة عليا لهذا الأخير .) ويظهر هذا عند الأطبـاء

والفيسيولوجيين والتطوريين الذين يجعلون الإنسان مجـــرد حلقـــة فى سلسلة الأنواع الحية ، وهو نوع غير ثابت (بلغة أفلاطـــون) بـــل يمكن تحويله بلغة لامارك ودارون ، وكابـــانيس ، إلى نـــوع اسمـــى تطورياً ، وحديثاً، بالإستنساخ بالهندسة الوراثية .

والقائلون بالثنائية لا يجعلون جانبى الإنسان متكافئين إنطولوجيـا وإكسيولوجيا بل دائماً ما يسودون جانباً على الآخر : فإما أن يكون الإنسان (الجسم) مريضاً بالروح أو تكون الروح مريضة بالإنســـان (الجسم) أو لاهذا ولا ذاك ، بل هو مجرد دودة تأكل من خشـــاش الارض !(كما عند سارتر) وترنو إلى تأليه ذاتها مع عدم أهليتـــها لذلك ! فمشكلة الإنسان ، إذن ، هو أنه لايدرى ، بالطبع ، من هـو ، وماهى طبيعته الأساسية ، أى ما هى ماهيته التى تميزه من غيره مـن الكائنات الأرضية والسماوية ، وهو بذلك يشك فى كونه ذا غايـــة محددة فى العالم أو هو مجرد " طفيل " على الكائنات الأخرى الأكـثر ماهوية وأساسية فى وجودها منه .

وهو لهذا لا يكف عن إثارة التساؤلات التى تتعلق دائماً بماهيتـه ومكانته ، وبالتالى فى الكون .وهذه التساؤلات تقض مضجعه طـوال التاريخ الفلسفى ككل، وهى مسائل قديمة قدم الإنســـان، وهـــو لا يملك إلا أن ينظر إلى الوراء ليرى أثار خطاه ليتعقب مسيرته ويـــرى

ذاته على مرآة الماضى عله يصل إلى ملامح ماهيته، إذ هو ساقط تارة وناهض تارات أخرى : إنه الوعى التاريخى بـالذات يتسـقط فيـه الإنسان صورته ليتعرف على ذاته من أفعاله وصراعاته مع الأغيـار. فإذا هو العالم مرة وهو الله مرة أخرى، وقد يجمع بينهما فى "وحـدة وجود" صارمة. وقد يتمرد على ذاته ناكصاً " متهرئاً ليعيد ترسـم صورته مرة أخرى ويتساءل مرة أخرى. عـن مغـزى مـا رسمـه وهل هو هو ماهيته ؟ !

وهذه محاولة شيلر لتعقب " ماهية الإنسان " " كروح " بالإحالة إلى البعدين الآخرين : العالم والله . وهى محاولة رغم أنها لا تخـرج فى المستوى العام عن الإحتمالات الفرعية للتفاعل الثلاثى الذى خططناه سابقا، إلا إنها بما أنها تجربة فلسفية فريدة، تشكل ماهيـة فريـدة فى تفاصيلها وجوانبها ، رغم أنها ذات أصل بدا تقليديـاً بمـا فيـه الكفاية ، وماهية الإنسان ومكانته فى الكـون = الإنسـان روح لا جسد ، بل وجسد ! عند شيلر . والروح تتراوح بين كونها إنسـانية وكونها إلهية : خلط بين الوسيلة والغاية دائماً عند الإنسان، بين العلل الفاعلة والعلل الغائية ، مشكلة المشكلات فى الإطـار الميتـافيزيقي للإنسان . ستبدو شائكة . وفى نفـس الوقـت سـتبدو وبأصالـة وبتأسيس فلسفى غاية فى الإبداع . ومن هنا كانت أهميتها وأهميـة

السعى إلى إستكشاف كنهها ومعالجتها والوقوف علــى تفاصيلــها للوقوف على رؤية شيلر الفينومنولوجية لها .

إنها مشكلة الإنسان فى كل عصر : مـــن أنـــا ، ومـــا هـــى مكانتى بين أقرانى من أعضاء العالم الآخريــــن ،ومـــا هـــى غـــايتى ومصيرى ؟ أنها مشكلات قديمـــة وحيـــة وخـــالدة، ميتافيزيقيـــة الأساس ، فينومنولوجية المظهر .

هذا هو البعد الأساسى للمشكلة من منظور الفلسفة وفلســـفة العلم على السواء ولكن يجب التأكيد على أن المشكلة لا تصـــادف جزافاً ، بل فى سياق تاريخى ينتمى إلى الفيلسوف ، وبالتالى فحـــل المشكلة لا يتأتى كذلك ، جزافاً ، بل فى نفس السياق الذى يفــرض ذاته على الفيلسوف بحيث يجعله يتفاعل مع عناصر المشكلة فيحددهـا ، بصورة فريدة ، تمهيداً للسعى إلى إستشراف الحلول لها . وكذلـك فهو لا يقرر الحلول تقريراً بل هو عملية أو سيرورة فلســـفية تبـدأ بتحديد مشكلة البحث من المنظور الملائم ، وبمنهج ملائم ، أيضـــاً ، لمحاولة الوصول إلى إيضاح لها وتبديد الغموض الذى يلابسها حـــتى تتضح رؤيته ببداهة تتطلبها الفلسفة كمعيـــار للصـــديق . وكـــون التفلسف أو عملية التفلسف" عملية أو سيرورة يعنى أن ما يقـــى

منها هو " الموقف الفلسفى للفليسوف حتى إن لم يوفق فى إيجاد حـل مناسب للمشكلة موضوع البحث . وليس هناك من حلول قاطعـــة بقدر ما هنالك من مواقف رائعة تجاه المشكلات : قس على ذلـك : "نقدية كانط" "وسخرية سقراط وتوليده" وفينومنولوجية هوســيرل "ووجودية هيدجر" والآن : "إيمان" شيلر .



الفصل الأول

شيلر : الموقف الفلسفى والإستجابة

أ- بين الموقف العام والموقف الخاص للفيلسوف : شروط التجربة الفلسفية .

ب- وضع المشكلة .

جـ- مشكلة المفاهيم والمنهج .

ء- طبيعة المنهج وخصوصيته .

هـ- طبيعة التجربة الفينومنولوجيا ومعنى الظهور .



الفصل الأول

شيلر : الموقف الفلسفي والإستجابة

أ- بين الموقف العام والخاص للفيلسوف:شروط التجربة الفلسفية

يمكن، أولا ، التأكيد على أن ما يضفى القيمة والمغزى ما همـا على أى مذهب أو نظرية فلسفية أكـانت أم تنتمـى إلى أى مـن فاعليات العقل الآخرى نظرية أم عملية ، هى محددات ثلاث :

أولاً : الأفق العام: وهو المنظور الزمـانى أو الموقـف العـام الخارجى المعاصر لهذه الفاعلية أيا كان شكلها الفاعل ، إذ يمتد هـذا الأفق ليشمل كافة الفاعليات الدافعة لعصر معـين ، فى تفاعلاتهـا واستجاباتها المتباينة ، وهو يعبر ، فى مجمله ، عن المستوى الأقصـى الذى بلغته الثقافة أو الحضارة الإنسانية عامة ، تفاعلاً بشكل المحصلة النهائية للتراث الإنسانى الذى هو الدعامة الرئيسية لإمكانية الوجـود الإنسانى فى العالم، ويحقق ، نسبياً، إلى أى مدى كانت الإسـتجابة لمطالب الإنسانية عامة ، كما يبين الوسائل التى ساهمت فى تحقيق ذاك المدى من الإستجابة . وهذا الأفق إنما يشكل المنظور التاريخى العـام للحضارة يعد هو المرآة التى تنعكس عليها الصورة الحضارية العامـة للإنسانية فى عصر معين، وبالتالى، الموقف الذى يقفه الإنسان مـن العالم ومن ذاته هو .

ثـانيـا : الأفق الخاص، أو قل : الأفق المكـانى أو الوقفـة . ونعنى "بالمكانى" ، هنا، الرتبة فى درجات الواقعية الحضارية لثقافـة معينة طبقا للمؤشر العام للحضارة الإنسانية الذى يحدد الأفق العـام السابق أقصى مدى هو له، أو هو يشكل النقطة التى تحدد موقـف حضارة ما من المخطط العام للحضارة العالمية، من حيـث المبـدأ . وهذه النقطة الأخيرة ترتبط بمدى الإستجابة، أولا، للحضـارات أو الثقافات الأخرى، وهذا البعد الخارجى لهذه الحضـارة أو الثقافـة الخاصة ، كما ترتبط ، ثانياً، بمدى الإستجابة لكل دواعى التحـدى الناشئة من صميم هذه الحضارة أو الثقافة ذاتها ، وهذا هـو البعـد الداخلى . وتتوقف هاتان الإستجابتان على مدى التوافق النوعى بـين الثقافات الخاصة والموقف الثقافى (الحضارى) العام ، كما تتوقفان ، أيضاً ، على نوعية مثل هذا التحدى ، والعناصر المشكلة له ، والـتى تفرض نوعاً معيناً من الإستجابة تفـترض تعقيـداً معينـاً تفرضـه الإختيارات التى تبرزها الإستجابة العامة ، بل والإمكانيات الكليـة التى تسمح بها المنجزات الحضارية أو الثقافية من الأفق الخارجى .

ثالثـاً : **"الوسط"** ، ونعنى به ، هنـا ، الاسـتجابة الخاصـة للمطالب والتى بطريقها تجد الحلول طريقها إلى المشكلات المطروحـة والتى تشكل، هنا، معنى التحدى ، وتتوقف الإستجابة من جـانب

المستجيب ــ وهو فى حالتنا، الفيلسوف ــ على عوامل كامنـــة فى الموقف الفلسفى العام ، والخاص على السواء . فإذا كان العصر هـــو الذى يلقى بالمشكلات ؛ إذ ليست هنـــاك مشـــكلات إلا كـــانت مشكلات تفترض فى صميمها بل تقـــترح الحلـــول كإمكانيـــات ، والمشكلات ذات طابع ثقافى هو ما تنتمى هى إليه ، وتتوقف حلولهـــا أيضاً ، عليه ، كما تتوقف هذه الإستجابة أيضاً على مدى الإستجابة بين الوعاء والمحتوى الثقافى فى الفيلسوف ذاته ، إذ يشكل هذا المـــدى تشكل العالم والذات أو تقومهما فى وعى الفيلسوف ، وبالتالى فـــإذا قدر له الوقوف على مستوى الأفق الخارجى للحضارة أو الأفق العام ، كان أيضـــا علـــى مســـتوى الأفـــق الخـــاص لثقافتـــه الـــذى هو مفوض عنها ، وكان إختباره صحيحاً فتوقعه إذن ، كذلـــــك ، وبنفس النسبة ؛ لأنه إذ ذاك يدرك ، ويحق ، نسبة هاتين الثقافتين معاً ، ونسبته هو منهما فى آن .

ومع ذلك فالمسألة ليست يسيرة فى حالة الفلسفة ، ذلـــــك أن المشكلات ذات الطابع الفلسفى تمتاز على غيرها بهذه الخصائص :-

أ- لا محدودية الأفق . ب- الإلحاحية . ج- الكلية .

وتتمثل "لامحدودية" الأفق، أولاً ، فى كونها ليســـت واقعـــة فى المجال المنظور ، ومن هنا ، فهى لاتتبـــدى إلا بصيصـــاً فى أفضـــل

الأحوال أو شواشاً فى غالبها ، وهذا البصيص وذاك الشواش سواء بسواء ، ليس بمقدورهما جعلنا نقدر التقدير الصحيح المسافة التى تفصلنا عن الموضوع ، كما لا يمكننا من تقدير حجمه الطبيعى ، ومن ثم كانت المسافة والحجم مسألتين تقديريتين جزافاً وذاتى قيمة نسبية نضفى عليهما ، تعسفياً ومن باب العلمية والموضوعية ـــ وقس على ذلك كل خصائص وماهيات الأشياء ، وغير ذلك فى مجال الميتافيزيقا ، خاصة – المطلقية والثبات والكلية ، وكلها ليست لهما .

وأما "الإلحاحية" ، ثانياً ، فتعنى أن هذه المشكلات – وهى مشكلات الميتافيزيقا خاصة ، والقيم ، عامة – من صميم الوجود الإنسانى ، والتى لا يتوقف هذا الأخير عن الزج بها وطرحها ، فوجوده بها ولا يخرج عنها . وهذا الوجود ولواحقه هو مضمونها وجوهرها ، أى أن هذه المشكلات هى من النوع المحايث وهى مظهر هذا الوجود الذى لا يكف عنها ولا تكف هى عنه، وتشكل فى ذات الوقت معناه ومغزاه ، لدرجة معها أصبح الوجود ذاته والإنسان خاصة مشكلة، بل مشكلات تولد عندما يأتى السؤال عن ماهيته : أهو "روح" أم جسد ـــ ، فى إطار عام بين فلسفة المادة وفلسفة الروح ـــ ، وعلاقتها معاً، وعن حريته ، ومصيره ،.. إلخ وهى كلها وكما هو جلى ، مشكلات من النوع التراجيدى؛ لأنها عن الإنسان

ومن أجله ، فى آن. ويعنى هذا أنه لا يمكن تأجيلها أو الإستعاضة عنها أو تلفيق الحلول لها ، لأن مثل هذه الحلول هى التى ستشكل الوجود والإتجاه الوجودى بعد التشكيل ، وبالتالى : هل للوجود أن يختان نفسه ؟ ! .

وأما الخاصية الأخيرة، والتى تميز المشكلات الفلسفية وهى "الكلية" ، فتعنى أنه بما أن هذه المشكلات تتصف "بالالحاحية" ، كما ذكرنا سابقاً، أى تنبثق من داخل الماهية الكلية للوجود عامة والإنسان خاصة ، فإنها ، بذلك، "كلية" ، أعنى ليست ذات طابع جزئى قاصر على قطاع جزئى أو عدة قطاعات مفردة من الوجود، هذا برغم أنها ذات طابع خاص من حيث كونها إنسانية ؛ وبذلك فهى تجابه الكافة، وإن لم يقدروا جميعاً على صياغتها الصياغة الصحيحة ، فضلاً عن إقتراح الحلول لها ، إنما هى ، فى البداية والنهاية ، تشكل صميم أعماقهم وحيواتهم التى يعشيونها ، والقيم التى ينتمون إليها ، واقعياً، وينحون نحوها إمكاناً .

من ذلك ، وطبقاً لهذه الخصائص ، كان أجدر التكريس للإستجابة لها ، ولكن ما يرى فى كل عصر، نفر ممن يجدون فى أنفسهم القدرة والإقدام والشجاعة لإقتحامها من كل باب، وكأن

الفتح قريب والقلعة تطال ! ، وينسى هذا النفـــر، أو يجـــهل ، أن المشكلة عضال، وأن المحاولات الفردية للتسلل عـــبر الحـــدود لـــن تستنزف المشكلة قواها، فإذا هي لا تزيد إلا مرة وأيداً على أيـــد ، وذلك بإضافة مشكلات لم تكن فيها من قبل ؛ إما من جراء ســـوء الفهم أو حتى عدم القدرة على صياغة الأسئلة بحيث تقبل الإجابـة أو تكييفها بحثياً بحيث يمكن إستشراف حلول لها فى المســـتقبل ، ومـــع ذلك يضفى على هذه المحاولات هالات من الوهم فتوسم بفلتـــات الأبطال، وذلك بجعلها مطلقة تستطيع تعويض نقص الحشود والجنـود من كل جانب ! والمشكلة ، بدلاً من هذا الوهم ، تحتاج إلى تكريس الجهود ؛ ولا يظنن من يعزف منفرداً Solo أنه بذلـــك يـــؤدى أداء الأوركسترا ، وأنه ليس كل من يعـــزف يصبـــح عزفــه مؤثـــراً . فالفلسفة، طبقاً لذلك تأخذ طابع المهمات الخاصة ، وهـــذه هـــى مشكلتها . وأية مشكلة ذات جانبين : طبيعتها وحلها ، وهذا الأخير لا يكون إلا بمنهج ، بل هو هذا المنهج ، كما أن المنهج لابد مـــن أن يكون من طبيعة المشكلة ، والمشكلة الفلسفية ، وكمـــا رأيناهـــا ، بخصائصها الثلاث ، ذات طابع خاص ، إذن فالمنهج هو ، أيضـــاً ، لابد من أن يختص بهذه الثلاث ؛ إذن فنحن ندور فى حلقة مفرغـــة ؛ فهل نقنع بما يصلنا من بصيص وشواش الموضوع ؟! وبالتالى نرضـــى

بنسبية معارفنا ووجودنا وقيمنا ، ؟ أم نمضى فى سبيل ذلك أى مضى ؛ فقد تكون الحقيقة هى ذاتها هى هذا المضى ، كما قال بعضهم ، ؟ شرف أولى من عار الإحجام ! .

ومهما يكون من أمر ، فإن هذا الإيضاح لموقف الفيلسوف، بصفة عامة، قد يكون بإمكانه إلقاء مزيد من الأضواء على هذه المهمة التى يضطلع بها من خلال السياق الكلى لمجريات وتيارات الثقافة العامة والخاصة، من خلال جدلية بين الكلى والجزئى والفردى فى آليات المعرفة عامة ، والفلسفة خاصة ، أو قل : من خلال إطار العمل المرجعى الذى ينبثق عمله الخاص من خلاله أصيلاً غير أبتر ولا ذنيم ! هذا حين لا يتعمل الفيلسوف المشكلة تعملاً، وبالتالى لا يتعمل حلها بحل ليس لها. ومحاولة ماكس شيلر صياغة مفهوم عن الروح، هنا، سوف تخضع لاختبار يتخذ موثوقيته من هذا الإطار النظرى الذى صيغ، حتى الآن ، مفهومياً ومنهجياً ومدى نجاحه فى هذا سوف يخضع، إذن، لمتطلبات هذا الإطار .

ب- وضع المشكلة

إن مفهوم الروح الذى نحن بصدد تحديده الآن ، عند شيلر هو مشكلة من أعقد مشكلات الميتافيزيقا على الإطلاق ، ويمكن القول توسعاً إنه هو المحور الأصلى الذى دارت عليه كل المذاهب الفلسفية

منذ نشأة الفلسفة الإغريقية وحتى الآن ، كما يمكن التأكيد أيضاً على أن كل مذهب فلسفي يجد أهم ضروراته بل ومبررات وجوده ، أساساً، إنطلاقاً من أهمية تحديد موقفه بين مؤيد ومعارض لمفاهيم معينة صيغت خصيصاً بصدد الروح. وهي مسألة ليست هينة إذا ما علمنا انها تشكل هوية الثقافة أو الحضارة التي تشكل هي ذاتها وجود الناس وحيواتهم في كل الحقب التاريخية وتمسك في قلبها قوى التحرك بإتجاه التاريخ أو بإتجاه الخارج .

"فالروح" إن لم تكن مبدأ للحياة والوجود ، كما عند بعض الفلاسفة والمتدينين ، فإنها قد تهبط درجات لتصبح مظهراً لهذه الحياة، وذاك الوجود، يتجلى بذاته في كل صور الثقافة خاصة . وهي في كل الأحوال مشكلة عضال ؛ وذلك أنها هي الإنسان ذاته أعني ماهيته ، فإما أن يكون الإنسان خارج الطبيعة إذا كان مبدؤه هو "الروح" ، وبالتالي يكون هو القيم عليها وجودياً وإبستمولوجيا وقيمياً ، أو عكس ذلك يصبح بعضاً من الهوام، كما هو مصاغ وشائع في الثقافة "الطبيعية" وبالتالي ينتج عن ذلك مفهوم "طبيعي" ، أيضاً، عن الروح والإنسان : فهناك إذن حركتان من جانب التاريخ الثقافي للإنسان : حركة صاعدة تصعد الإنسان إلى مرتبة القوامة على العالم ؛ إذ هو روح لاجسد ، في ماهيته ، وأخرى هابطة تجعل

منه نوعاً من أنواع الحيوانات لا يختلف عنها إلا فى درجة تعقيدها الفيسيولوجى، وكفى . وهناك بين هاتين الثقافتين درجات متفاوتة فى تأكيداها على هذا الجانب أو ذاك ، بل ومتفاوتة أيضاً فى طريقة صياغتها للمفاهيم التى تتعلق بهذه المسألة ، ومن هنا تختلف المذاهب الفلسفية والإنساق العلمية فى المنهج ، وإن كانت تؤدى جميعاً إما إلى مفهوم أو إلى ضده .

وبما أن المشكلة على هذا النحو من الأهمية إلى حد القول إنها تشكل النسيج الكلى لحضارات العالم ، فقد أراد شيلر من جانبه أن يعيد النظر فيما صاغه المنظرون والفلاسفة والعلماء، بل كل من شارك فى صياغة مفهوم "للروح" فى الأفق الخارجى العام للثقافة وجعل ضرورة إعادة صياغة جديدة لمفهوم للروح وبالتالى الإنسان وميتافيزيقاه أمراً واجباً ليصبح "مفهوم الإنسان ومشكلته" هو قلب الفعل الفلسفى الخاص، على الإطلاق عنده ، لدرجة معها يمكن التأكيد على أنه وقف حياته قاطبة لمحاولة صياغتها الصياغة الحقيقة لها ، ومن ثم تمهيداً لمحاولة حلها ، ومن ذلك جعله مهمة الفلسفة بل الفلسفة ذاتها، مجرد "أنثروبولوجيا فلسفية" . (١) كرسها كمسألة أساسية فى كتابه "مكانه الإنسان فى الكون (١٩٢٨) . وهو قد شرع فى تأسيس هذه المهمة (منذ ١٩٢٩) بصورة أعظم ، وهى

تتضمن المسائل الأهم وهي : ما هو الإنسان ؟ وما هي مكانتـــه فى الكون ؟ أعني فى الوجود ؟ وهذان السؤلان يراهما شيلر أول ما لفت إنتباهه منذ يقظة وعيه الفلسفي ، أكثر من أى شئ آخر . وهـــو فى هذا الكتاب الرئيسى، بالإضافة إلى بحث قدمـــه فى مؤتمـــر إبريـــل (١٩٢٧)، يكرس لمسألة غاية فى الأهمية طبقاً لهذه "الأنثروبولوجيـــا الفلسفية" ، ألا وهي "خصوصية مكانـــة الإنســـان فى الكـــون أو الوجود" . (٢) .

وتأكيداً لأهمية الإئتلاف والتفاعل بين الموقفين العام والخاص من جانب الثقافة ، وإستجابة الفيلسوف ، طبقـــاً للمخطـــط للإطـــار النظرى الذى تم التأكيد عليه فى أول هذا الفصل ، نجد أن شـــيلر لا يفتعل هذه المشكلة إفتعالاً ولا يختارها تعسفياً ، ولا يتعمـــل فعـــل الفلسفة تعملاً، بل ينفعل ويتفاعل مع كل الأبحاث الأنثروبولوجيـــة التى كانت سائدة فى ألمانيا آنذاك ، سواء فى مجال الفلسفة أو حتى من خارج الدوائر الفلسفية . وفى البيولوجيا ، والطب ، الســـيكولوجيا والسوسيولوجيا ، فالمتخصصون فى الدوائر السابقة يجتهدون جميعـــاً لتأسيس تمثل جديد للبنية الماهوية للإنسان . وهذا ما يثلـــج صـــدر شيلر، أى ذلك الإهتمام بمشكلة الإنسان وماهيته ، ذلك الإهتمـــام الذى غاب ردحاً طويلاً من الزمن مع سيادة النزعة الوضعية وغلبـــة

الروح العلمية والتي شيأت الإنسان فكان اغترابه الذاتـــي، وأخـــيراً "موضعته" . ولذلك فإن هذا الإهتمام الجديد ليس باعثاً على رضـــاء شيلر لأنه إهتمام بالإنسان – فالإنسان دائماً ما كان موضوعاً محوريـاً في كل المسائل الفلسفية وغيرها، بل تقوم عليه الفلسفة ذاتها – بـــل لأنه إهتمام "بإنسانية الإنسان" والتي تنوسيت أو تجوهلت في أحيـــان كثيرة ؛ لذلك فمع صحوة الوعي الفلسفي وغيره مـــن خارجـــه ، أصبحت هذه الإنسانية "إشكالية" أكثر من أي وقت مضـــي . (٣) ولكن الجديد فيما يتعلق بهذا الوعي اليقـــظ حديثـــاً ، أن الإنســـان يعترف ولأول مرة بأنه الآن أقل إدراكاً، بل وإمتلاكاً لمعرفة ماهيتـــه هو – معرفة دقيقة ذات طابع صارم عما يكونه أو مـــاذا عســـاه أن يكون – فلا تأخذه سنة من الراحة إلا لماماً فيشرع في طرح الســـؤال الأهم ، كما يبدو أنه أصبح أكثر جدية وشجاعة حقيقيتين ؛ فيجـــرؤ على طرح هذا السؤال عن ماهيته بعبارات أو صيغ غـــير مســـبوقة، ومن دون أن يربطه ، بوعي وبلا وعي،وكما هو معتاد – بأي تـــراث ثيولوجي أو فلسفي علمي.وبالتالي فقد أبان عن جرأة في بيان شـــكل جديد للوعي الذاتي ولحدس جديد،بوجوده الأصيل .(٤) .

وإذا كان هذا هو الجانب الإيجابي في مسألة الوعـــي بالمشـــكلة لدى الإنسان ذاته، في رأي شيلر ، وهي مسألة مشجعة، إلا أن هـــذه

المشكلة التى تقع عنده فى مركز الإهتمام الفلسفى والـــتى تناولتـــها أبحاث كثيرة ومن كل جانب ، وبمناهج متباينة وإنطلاقات مختلفـــة ، لم يكتب لها الحل النهائى حـــتى الآن . (٥) . ولا يجـــب أن نقتـــع بالتقاط المشكلة والدوران حولها أو إساءة فهمها ، بل لا نفتأ نواصـــل تكريس الجهود لمحاولة حلها . هذا مع التــــأكيد علـــى أن الوعـــى بالمشكلة ، على الأصالة ، هو الذى يفتتح طرقاً جديدة لإمكانيـــات ذلـــك الحـــل ويشـــق عبـــــاب الوهـــــم الـــــذى كـــــم حاق بها من جراء معالجـــات تســـئ الفـــهم ، فـــهم التصـــورات والمتضايفات وتخطئ فى إدراك صحيح لعلاقاتها فى منظومـــة شـــبكة العمل التى تؤدى وظائفها من خلالها .

وإساءة الفهم الكلية ، هذه، لا تترك المشكلة مشكلة بل تجعلـــها تتعقد مع إرتفاع منسوبها فى داخل مؤشرات الأفق الداخلى ، فضـــلاً عن الإستجابة – والتى لا تعنى الوفاء دائماً – لمطالبها مـــن موقـــف "الوسط" أعنى الفيلسوف ؛ فتطامن الموقف والاســـتجابة يواكـــب وقائعية المشكلة ؛ فالإنسان ذاته أصبح مشكلة أكثر تعقيداً فى العـــالم المعاصر ، أعنى إشكاليا بالنسبة لذاته . والسمة الإشكالية لإنسان هذا القرن تكمن فى التحقق الشخصى العميق لدرجة أن الإنسان بوصفـــه مسألة قد أصبح موضوعاً لتنوع ثرى للغاية من النظريات .

ولكن هذا التنوع ومن أسف ، مفتقراً ، كلية ، إلى وحدة باطنة أو لمعنى موجه . وكما قال شيلر ، فإنه رغم النظرة اليهودية المسيحية للإنسان والنظرة اليونانية القديمة، والنظرة الأكثر حداثـة أى نظـرة العلم الطبيعى الحديث ، إلا أنه ما تزال لا توجد وجهة نظر موحـدة عن الإنسان . (٦) فلا توجد أية وجهة نظر يمكنها أن تساعده علـى فهم ذاته أو مكانته فى الكون (الوجـود) بصـورة ذات مغـزى ، وإنسانية وشخصية صحيحة . فحيثما يوجد الإنسان توجـد معـه مصطلحات ومفاهيم مختلفة مشوشة .

وهذا الغياب لوجهة النظر الموحدة ، عن ذاتـه، هـو الـذى يستدعى المعنى الشائك والمثير للإلحاحية والقلق لإنسان هذا العصـر ، ولقد شهد شيلر الحرب العالمية الأولى ، تلك الحرب التى فهم شـيلر منها كونها ورطة للناس كافة فى العالم أجمع . ولقد علمنا كيـف أن الحرب العالمية الثانية إستمرت بشكل لا يمكن تصديقـه فى تصويـر كيف يمكن أن تكون إمكانية تدمير الإنسان ، بالكلية ، إمكانية عينية ، أى تدمير أنفسنا من دون أن نفهم بأى معنى من نحن ، وما معـنى أن نكون وأن نحيا معاً فى هذا العالم مع غيرنا من الأشخاص ، ومـا مكاننا فى هذا الكون المحيط بنا . والسخرية هنا واضحة فلا مسـتقبل للامبالاة ولا للكلبية cynism التى ، عند هذه النقطة من التـاريخ ،

قد تسود البشرية جمعاء ، إذن يجب أن نعيش : إما أن نموت أو نحيا .

وهذا المعنى فقد أصبح الإنسان أشكالياً بالنسبة لذاته هو ، كما سلف ؛ إذ وصل ، واقعياً ، إلى نقطة لا يعرف عندها من هو ، بل ويعرف – وهذا هو الوعى بالمشكلة – أنه لا يعرف . ولكن ألا يمكن أن يكون الإنسان نتاجاً ، مجرد نتاج للقوى الطبيعية والعلل الطبيعية ، أيضاً ؟ وبلا أية مهمة ينجزها فى كون حيوانى محصوراً بين ظروف محددة فى الزمان الفيزيقى ، غايته النهائية سوف تؤول ، فى نهاية الأمر ، إلى التفكك والفناء ؟ أو ربما كان للإنسان أكثر من ذلك .

فالسؤال ذاته يشكل الصعوبة ، ولذا كانت الأفكار الثلاث المقدمة من التراث أو وجهات النظر إلى الإنسان – التى ظهرت فى العالم اليهودى المسيحى والعالم اليونانى والعالم الحديث – أكثر زعزعة وهشاشة وأقل بلوغاً لحل هذه الأشكالية . وهذا ما جعل شيلر ، الذى رأى نفسه فى مستوى التحدى ، يشرع ، مدعماً بأساس عريض متين ، فى تقديم محاولة جديدة ، لانثرويولوجيا فلسفية غايتها ، فقط ، المقارنة بين جوانب "ماهية الإنسان" بتلك الماهية عند كل من "النبات" "والحيوان" ، عساه يتأدى فى النهاية إلى موقف

يمكنه من إختبار أصالة الموقف الميتافيزيقي للإنسان ، والنتائج الـــتى يتوصل إليها من ذلك .

إن هذا هو الأفق الداخلى الذى يطل منه شيلر علـــى ماهيـــة الإنسان ، أى "الروح" مستعيناً بنتائج العلوم المختلفة ، فى ذلـــك . ولكنه يؤكد فى النهاية ، على أنه لن يكون هناك أى إقـــتراب مـــن السؤال عن مكانة الإنسان فى الكون (الوجود) من دون إيضـــاح أو حل الاحبولة الشائكة التى أحاقت ، قبلاً ، وتحيق بهذا المفـــهوم ، أى "مفهوم الإنسان" (٧) تمهيداً للوصول إلى ماهيته أى "الروح" ، ومـــن ثم التأدى إلى مفهوم هذه الأخيرة بصورة إيجابية . وطبقاً لهذا المنـــهج ذاته ، فإنه لن يكون الإقتراب من "مفهوم الروح" عند شيلر ممكناً إلا من خلال تحديد "المفاهيم" أولاً ، ونقدها – وهذا هو الأفق الخارجى لتحديد المشكلة – وأيضاً المنهج الذى يتبعه للولوج إلى صياغة نهائيـــة لهذا المفهوم . وهذه هى مهمتنا الآن .

جـ- مشكلة المفاهيم والمنهج .

إن لكل فلسفة ولكل علم إذا أرادا أن يكونا بما هما كذلك إطاراً مرجعياً وشبكة معقدة من المفاهيم وأداة منهجية تبدى من خلالها جميعاً نسقاً نظرياً أو علمياً يكون لها فعالاً فاعلية تبرزه على ما عداه من إنساق من جهته هو . وإذا كانت المفاهيم يجب أن تمثل نقاط القوى الفاعلة على شكل إستاتيكى إزدواجى ، فإن المنهج هو الذى سيحدد إتجاهات قوى هذا الإزدواج كى تكون محصلته ما قدر لها، إنطلاقاً من قدرات القوى المتفاعلة والمتصارعة . وستكون المحصلة سلباً أو إيجاباً طبقاً لإتجاهات القوى المتضادة أو المتعاضدة ، فضلاً عن العلاقة، كما وكيفاً، بين هذه القوى . وهذا ما يمثل القوى الدافعة لكل فاعلية إنسانية أكانت أم طبيعية ، فلسفياً أكانت أم علمية .

وطبقاً لهذا المبدأ، فإن كل فلسفة إن أرادت أن تبدى ذاتها ، بما هى كذلك ، أى ببداهة مطلقة ، كما ترجو لذاتها ، أن تمسك أو تدرك النقاط الحصينة التى تتوارى خلفها مضامينها التى هى لها فقط من دونها ، والتى تعد كما لو كانت ملامح معينه ومحددة تميز وجهاً إنسانياً من وجوه أخرى ، أو فلنقل : إنها تمثل طابعها الخاص أو

خاتمها الذى يحمل شهادة وجودها ممثلة لإتجاه أو فكرة أو مثـــال أو أيديولوجيا أو أى شكل من أشكال الثقافة والدين والمعرفة ... إلخ .

وإذا إعتبرنا كل نسق فلسفي ممثلاً لكوكبة أو مجرة مكونة مـــن مجموعات نجمية واتباعها من كواكب وأقمـــار ونيـــازك وشـــهب ومذنبات وغيرها ، وأنه هناك نجماً أو ثقباً عملاقاً يلتهم أتباعه إلتهاماً كما فى حالة النجم أو يبتلع أشعتها قاطبة كما فى حالة الثقب ، فـإن لكل فلسفة " مفهوماً " نجماً عملاقاً يمثل المحور الرئيسى الذى تـدور عليه كل المفاهيم التى تقف منه موقف التابع وهى إن كانت تتمتـــع باستقلال معين عنه ، فإنه بجرد إستقلال نسبي؛ إذ ترتد إليه فى حالة " إنجذاب " محيلة إلية ليتجلى هو عنها فى جدل يتراوح بـــين حركـــتى البطون والظهور فى عمق النسق الفلسفي ، بل يتجلى عما رصده هو لذاته من مضمونات، وما يتعلق بها من ضروب الصياغة والتشـكيل . ولا تمثل المفاهيم بالنسبة للنص الفلسفى أو النسق الفلسفى العام كما لو كانت مفردات أجبر النسق على قبولها تعسفياً، ولا ينطق هو بهـــا من صميمه ، بل تمثل علاقة النسق بالمفاهيم علاقة الناص بالنص ، إذا تحيل النصوص إذا ما أحسن تأويل الإحالة ، بأية درجة وكيفيـــة، إلى مبدأ الإبداع (الناص) أو، كما يمكن القول : قـــــراءة النـــاص فى

النص، وتختلف الدرجة والكيفية طبقاً لطريقة التبدى أو ذاك الظهور والطريقة التى يتم بها تأويل ذلك ، أيضاً . وهذا هو المنهج ، فمنهج الناص يحتاج إلى منهج للفهم، فهم الظهور . وعلاقة المفاهيم معاً هى التى تصوغ "طريقة الظهور" ، وبالتالى تجعل الفكرة فى المتناول من عدمه ، أو تصيبها بضرب من ضروب التشويه وتضربها بخراب الإغتراب الذاتى ، فإذا هى مسخ مبين، أو هى تمثل فى محصلتها النهائية " فئة فارغة " أو "صفرية" ، فكأن كل القوى (المفاهيم ، هنا) فى الشكل الإستاتيكى تؤول إلى " الصفر " فى النهاية ؛ إذ هى تتضافر معاً لا لفض مضمونالها ، على التبادل، بل للتصفية من كل مضمون هو لها .

وكلما كانت المفاهيم جلية جلاء البداهة المطلقة فى ذهن الفيلسوف كان هو مدركاً إدراكاً بديهياً ، وبنفس النسبة، لوظيفة هذه المفاهيم علاقياً وتضايفياً ، وكان ذلك أدعى لظهورها جلياً فى النص الفلسفى وبالتالى زادت إمكانية مثل هذا الظهور ، أفقياً ، عند المتلقى الذى يضيف هو الآخر إبداع الفهم وإعادة التشكيل والصياغة والتأويل ، وذلك من واقع الفهم الواعى، من خلال وعى صحيح لا وعى كاذب يغرب الفكرة وبالتالى يغرب الفيلسوف ،

كمبدع (ناص) عن وطنه كنص ، وينفيه إلى اللا معقـول ، لا لأن مثل هذه المفاهيم تحمل فى طياتها بذور المسخ، وبالتالى دواعى ذلك " النفى " والتغريب " أو السـلب، بـل لأنهـا تلقـت عقـلاً بـه كل هذه الدواعى .

وكثيراً ما كان عدم الفهم الواعى للمفاهيم - إما من جـانب الفيلسوف ذاته ، المبدع، وهو الذى يقترحها أو يفرضها فرضاً أو من جانب المتلقى الذى يفترض ، على الأقـل ، وتواضعـاً ، أو - فى الغالب الأعم - يعتقد بأنه أدركها حق الإدراك - سبباً فى سوء فـهم تاريخى للمذهب الفلسفى الخاص ، وقد لا يكون " سـوء فـهم " المفاهيم من جانب الباحثين أو الفلاسفة - وهم الذيـن يطرحـون تأويلاً معيناً لمفاهيم فلسفات معينة للجمهور ، تتلقى به قوة الدفـع الأولى ، وتصبح فى غالب الأحيان سارية المفعول - تلقائياً ، دائمـاً ، أعنى من دواعى الجهل ؛ فقد يكون ذلك صادراً عن "سوء نية" ، أى عن " إساءة فهم " بوعى مع سبق الإصرار .

ولقد شهد تاريخ الفلسفة، وخاصة فى عصور الأيديولوجيات المتضاربة مثل هذه الإساءة لفهم المفـاهيم والتصـورات الفلسـفية والثقافية عامة ، بشكل سافر ، فحتى الفلاسفة أنفسهم منـهم مـن

أساء توظيف مفاهيم معينة مستغلين ، فى ذلك قدرة هذه المفـــاهيم الأشعاعية والتأثيرية بما تحمله من مضامين ورؤى قد يكون لها اثر بالغ فى تكريس رأى عام تجاه قضية معينة فى دائرة مـــن دوائـــر الحيـــاة السياسية أو الثقافيـــة، وهـــم فى ذلـــك يعلوهـــم طمـــوح حـــاد وإرادة " ترويج " تطـــرح الفكـــرة لا إلى العقـــول بـــل تزجـــها زجاً " تفعيلياً " ، أعنى بجعلها سائغة للإنفعالات والميول والعواطـــف وكل ما يمت إلى الرومانتيكية بصلة ، وذلك بإضافة " قيم المنفعـــة " العملية إلى قيمة القناعة المعقولة، رغم وضع هذه الأخيرة فى مكـــان الصدارة للإيهام والتضليل . وهذه الأولى هى التى تاتى على جماهـــير المتلقين – وحتى القدوة منهم – أتيان النار على الهشيم ! أو قل : إنهـا إرادة إستغلال " الوجدان " وتحريف الميـــول، وتكريـــس الأخـــيرة لدحض العقول ، وهنا يبدو اللامعقول معقولاً والفاضل مرذولاً ، إنها لعبة الأيديولوجيات فى كل عصر. (٨) .

ومعنى ذلك أن المفاهيم ليست كالأسماء التى تطلق على أشياء أو أشخاص لا علاقة لهم بهذه الأسماء ؛ بل هى فى إرتباطاتها وتماســكها فى أنساق متشابكة ومعقدة فى داخل النسق الفلسفى هى الأبـــواب التى لا يمكن دخول هذه الإنساق إلا من خلالها، أو هى مفاتيح هـذه

الأنساق . أو هى، وكما قال شوبنهور، كأبواب القصر الذى يمثل المذهب الفلسفي : (من أيها ولجت، وجدت نفسك فى صحن القصر) ، ولكن دخول ذلك القصر يحتاج إلى دليل للتعرف إلى دهاليزه، وهذا الدليل هو المنهج الذى يستخدمه الفيلسوف لتخطيط العلاقة بين المفاهيم فى داخل نسقه الفلسفي . وهو هو المنهج الذى يجب أن يتبعه أيضاً كل من أراد ورود هذا النسق . ولسوف تزداد هذه المسألة وضوحاً لدى الحديث عن طبيعة المنهج وخصوصيته لدى شيلر ، فى الفقرة التالية .

د- طبيعة المنهج وخصوصيته :

يجب التأكيد ، أولاً، على أن المنهج الفينومنولوجى عند كل من هوسيرل وشيلر ذو طبيعة واحدة ، وهى أنه منهج إيضاحى . (٩) يتوخى تجنب الغموض الذى مصدره إستخدام المفاهيم والتصورات بلا نقد أو مراجعة ، أى بإستسلام تام لكل ما هو معطى لا فى العيان ، بل فى كل أشكال الثقافات والمعارف المختلفة ، بالإضافة إلى "سوء فهم" العلاقات التضايفية الصحيحة بين الإنسان والعالم، على كل المستويات، سواء فى الحياة أو فى الفكر ، وخصوصاً علاقة العقل والواقع ، أو الذات والموضوع ، أو الأنا والآخر .... إلخ . ومعنى ذلك أن الفينومنولوجيا أرادت أن تقوم بحركة إصلاحية لتصحيح أوضاع هذه الثنائيات معاً بالتوفيق بينها للقضاء على النزعة الإنفصالية والتى قضت الفلسفة عصوراً للقضاء عليها فى محاولات تنجح حيناً وتفشل أحياناً أخرى منذ ديكارت وحتى الوجودية فى هذا العصر . وكانت المشكلة التى أرادت الفينومنولوجيا القضاء عليها قضاء مبرماً هى الإسراف فى إستخدام المفاهيم والتصورات من دون أى سند فلسفى يبرر مثل هذه الإستخدامات . ومن هنا كانت أهمية الدقة فى إستخدام المفهوم بما يحقق مطلب البداهة الذى هو غاية الفلسفة كمنهج . (١٠) .

ويمكن الحسم بأن موقفنا من التراث وفهمنا هذا الأخير هو جوهر المشكلة فى معالجة المنهج الفينومنولوجى . فهو منهج ، فى كليته ، يعنى البحث عما هو أصيل فى تجربتنا . غايته ، إذن، الأصالة فى الماضى الذى هو بوابة الحاضر والمستقبل . يريد ، إذن ، إعادة التواصل بين أبعاد الزمان لتكون فى إتجاه واحد ؛ ألا وهو إتجاه الحاضر الحى الذى يجسد الحقيقة . ولابد من أن تكون هذه الأخيرة حياتية، يعنى مؤسسة على " عالم الحياة " Iebenswelt ، وبذلك تكون الحقيقة العلمية والحقيقة المنطقية ، بل أية حقيقة فى العالم الثقافى متسمة بذات الوسم السابق ، أعنى حقيقة على الأصالة ؛ ذلك أنها دائماً ما تحيل وتشير إلى مصدرها حتى إن إبتعدت بحكم تكييفاتها الوظيفية فى أنساق وسياقات مختلفة عن ذلك المصدر .(١١) .

ويمكن التاكيد ، أيضاً ، على أن الأنثروبولوجيات الفلسفية السابقة، بتصورها للإنسان على أنه جوهر عال على العالم ، وأن هذا الأخير يمثل قطيعة مع الأول، قد ساهمت بالحظ الأوفر فى هذه المشكلة . وهى مشكلة يتسع لها التراث الفلسفى كل إتساع . لذا فإن المنهج الفينومنولوجى، إذ يغوص ببساطة فى أعماق المشكلة،

يحاول حلها، ويكون ذلك من خلال حركتين تمثلان مرحلتين مهمتين من مراحل المنهج الذى يعد إمتداداً وتركيزاً وتطويراً فى نفس الوقت لمنهج الشك الديكارتى، من جهة ، ومن جهة أخرى، للنزعة النقدية الكانطية التى حاولت من جهتها تحديد مكانة العقل بقدراته الإبستمولوجية ومحاولة ترشيد إستخدام تصورات لا تعبر عن حقيقة المسائل، كما لا تفيد فى الوصول إلى هذه الحقيقة مستقبلاً ، بل إنها تفرض فرضاً وبطريقة تعسفية لحل مشكلات لا تزيدها إلا تشابكا وتعقيداً . هذا مع الإختلاف الحاسم بين "الرد الفينومنولوجى" و "النقد الكانطى" فى طبيعة كل منهما، إلا أنهما يجمعهما معاً سمت التنوير ". (١٢) وذلك بالثورة على تراثنا الغامض تمهيداً للوصول إلى " الأصالة " فى ذلك التراث، وذلك بعد وضع كل ذلك فى مواجهة العقل وقواه الناقدة .

وأول خطوة فى سبيل الثورة على التراث فى المنهج الفينومنولوجى تتمثل فى نبذ كل المفترضات المسبقة وكل التصورات والإنساق القديمة التى لا تبنى على بداهة الحضور ، حضور موضوعاتها بذاتها والتوجه إلى الأشياء ذاتها فى تفتحها وتكشفها وجلائها ، بالإضافة إلى نبذ كل المناهج العلمية الغالية فى إطراح البعد

الإنساني من إنساقها ؛ وبالتالى تؤسس هذه الأخيرة على أسس هشة أعاقت حركة تطورها ؛ ذلك أنها بناءات كاذبة تحتاج إلى إعادة التأسيس، وذلك بعد تنكيسها والبدء بها من المبدأ مناط البدء ، يعني من " عالم الحياة " المشار إليه تواً وبالتالى فقد شنت الفينومنولوجيا هجوماً قاسياً على كل النزعات الطبيعية والمادية والأنثروبولوجية : الأولى والثانية لأنهما أرادا أبعاد العلم عن أساسه وبالتالى " تطبيع" العالم بما فيه الإنسان الذى تحول إلى مجرد "موضوع" ، فكانت هذه الثورة فى وجه هاتين النزعتين المكرستين "لموضعة" الإنسان وتحويله إلى شئ . (١٣) فأما الأخيرة فلأنها أرادت أن تؤسس العلوم والمنطق منها على وجه الخصوص، على مبادئ أنثروبولوجية، وبالتالى تسقطها فى مهاوى النسبية والشكية ، وبالتالى إلى برزخ اللاعقلانية التي جاء هوسيرل للقضاء عليها من واقع فلسفة يحكمها العقل وغايتها أن تكون " علماً دقيقاً صارماً ".

فأما الخطوة التالية فهي لحظة بناء ، أو قل : أنها إعادة البناء ، بناء العالم الظاهرة فى الوعي الإنساني ، وبذلك يرتد العالم إنسانياً بعد أن جعلته النزعات السابقة إطاراً مرجعياً للإنسان . فجعلت الإنسان عالمياً بمعنى أنه شئ من أشياء الوجود الطبيعى أو " الوجود فى ذاته " ، بلغة سارتر ، فيما بعد .

وهذه اللحظة الأخيرة تتوخى إعادة الإعتبار إلى الذات ولدورها في هذا العالم من جديد بعد نزعات " الموضعة " التي تبناها من قبل مفكرون وفلاسفة وعلماء وغيرهم ، وذلك بقصد جعل الإنسان مجرد " موضوع " للعلوم المختلفة " ، وتكييفه مسألة لهذه العلوم ، والسعي إلى " موضوعية العلوم الإنسانية " بأى ثمن حتى إن كان هو القضاء على الإنسان نفسه وإعتباره " ميتاً " كما فعلت النزعة البنائية فيما بعد واعتراض الفينومنولوجيا : كيف يكون ذلك وهو أساس كل علم " إذن فهذه العلوم قد قلبت وضع المسألة وهذا هو سبب " أزمتها " الطاحنة فى بدايات هذا القرن . (١٤) .

والوضع الصحيح لن يكون إلا بإعادة الوضع الأصلي وصياغته الصياغة الصحيحة : أى النظر إلى الإنسان على أنه " وعى " " مقوم للعالم الظاهرة " . وذلك أنه وإنطلاقاً من المبدأ الأساسى لكل فلسفة مثالية " تكون حقيقة العالم مستمدة بل ومؤسسة من حقيقة الوعى به ، وهى هى القضية الأساسية عند باركلى Berckely : " الوجود هو إدراكه " esse est percipi ؛ رغم كم الاختلافات بين شتى الفلسفات المثالية فيما تعنيه مصطلحات مثل " الوجود " و"الإدراك " و"الوعى " ، على الأقل فى هذا السياق . (١٥) ومن ذلك يصبح

العالم ، بدلاً من كونه بمجرد موضوعاً من موضوعات الوعى ، " مضمون الوعى " ؛ فماهية هذا الأخير إدراك الأول ، يعنى " قصده " والإمساك به بعد تكييفه فينومنولوجيا ، فيستحيل موضوعاً للوعى بعد كونه " شيئاً فى ذاته " ، بلغة كانط .

وغاية ذلك إنتفاء الشقاق ، وبالتالى " الإغتراب " الناجم عن فصل الإنسان عن العالم ،وهنا تعود إلى الإنسان ذاتيته المفقودة على إيدى هذه الفلسفات والعلوم من جهة ، ومن جهة أخرى فإن هذا الدعم الفينومنولوجى لذاتية الإنسانية يدعم قدرته على معرفة العالم والسيطرة عليه من قبل الإنسان مما يخلصه من موجات الإحباط والتخبط الناجمة عن سوء تفسير العلاقات بينه وبين العالم . وهذه الأخيرة سوف تستخدمها الوجودية أفضل إستخدام فى مواجهة كل الفلسفات التقليدية ، وحتى الفينومنولوجيا ذاتها ، وستزداد هذه النقطة وضوحاً فيما بعد . والعودة إلى " الذاتية " عند هوسيرل يجعلها تعود إلى المستوى الأول للتأسيس الإبستمولوجى للعالم فى هذه " الذاتية " ، وبالتالى فإن جوهر الحقيقة ، وكما سلف ، سوف يتشكل من " بداهة الحضور العينى " فى الوعى الإنسانى الخالص . (١٦) ، فالخلوص ، هنا ، لابد من أن يكون على مستوى طرفى

عملية المعرفة ، لا من جانب واحد ؛ وإلا إستحالت المعرفة مجرد وهم ، أو ظن ، على أفضل التقديرات . والخلوص فى العالم ابستمولوجيا يعنى " حضوره عياناً لا كتمثلات أو تصورات مجردة جوفاء ليست سوى عملات رديئة لا تعبر – فيما يقول شوبنهور – عن الثروة الحقيقية للمعرفة والمتمثلة فى الإدراكات الحسية التى هى أصل كل التصورات .

ولكن هذه الحركة البنائية الأخيرة والمؤسسة على قصدية الوعى الذاتى الإنسانى الذى يمكنه الآن إعادة بناء العالم الظاهرة ، والتى حاولت الفينومنولوجيا الهوسيرلية من خلالها المصالحة بين الإنسان والعالم ، فأصبح العالم إنسانياً ، قد تطرفت فى هذا الإتجاه ، فنسيت أن الإنسان عالمى . تفصيل ذلك : لقد فشلت هذه الفلسفة فى تأسيس العلاقة بين الإنسان والعالم إلا من جانب واحد ، وهو الجانب الذى كان التأكيد عليه حتى الآن ، ولطالما أكد عليه هوسيرل ، ويتركز فى " تقوم " العالم فى " الذاتية الترنسندنتالية " ، فقد آل الإنسان عنده إلى مجرد نواه Core يكمن فيها العالم الظاهرة كبناء فكرى أو قل : " مثال " أو حتى مجرد " فكرة " .

ومن هنا ، فإذا كانت فينومنولوجيا هوسيرل قد استطاعت أن " تنير" الإنسان " ببداهة " الموضوعات ، فإنها فشلت فى إنارته " ببداهته " هو " الذاتية " ؛ فلم يتبق من هذه الأخيرة بعد كل إجراءات " الرد الفينومنولوجى " إلا المستوى الترنسندنتالى الذى يستطيع الآن ، وبعد الإستغناء عن المستويات الواقعية التجريبية والسيكولوجية منها ، أن يقوم بعملية " التقوم " السابقة ، فإذا العالم مجرد " أنطولوجيا صورية " .

فأما المستويان الواقعي أو التجريبى والسيكولوجي من مستويات هذه " الذاتية " واللذان أهملهما هوسيرل من ضروريات ومنطق فلسفته ، فإنهما يشكلان الدعامات الأقوى التى تربط الإنسان بالعالم وتفعله ، وذلك لأنها مستويات ذات طابع وجودى عينى بدلاً من الطابع الصورى للوجود المتمثل فى مجرد " الماهيات " أو " الموضوعيات " الصورية " ذات الكيفيات الكلية والمثالية . ومن هنا يمكن القول إن هوسيرل إن لم يكن قد شوه العلاقة بين الإنسان وعالمه من حيث أنه أراد تحسينها ، إلا أنه قد حصرها حصراً يجعلها فى اضيق المستويات وهو المستوى الادراكى فقط . أو فلنقل ، على الأقل ، إنه لم يساهم فى إصلاح هذه العلاقة . هذا برغم أنه قد إعادها من حيث المبدأ و لم ينتبه إلى دواعي أصالة وثراء هذه العلاقة . (١٧) .

وكان من جراء هذا التحديد أن نشأت مشكلات سوسيولوجية وتاريخية وثقافية وأخلاقية ودينية ... إلخ . فيما يتعلق بالطابع الأنوى المونادا لوجى فى الفينومنولوجيا الرائدة ، أعنى نشأت عن " مشكلات البينذاتية " مشكلات واقعية الوجود " و " الحياة " و"الروح " و"الفعل " praxis ... إلخ ، وكلها مشكلات قصرت الفينومنولوجيا التقليدية عن علاجها . (١٨) .

ومن هنا ، جاءت الفلسفات التالية لتحاول علاج هذه المشكلات فتجعل منها موضوعاتها الأساسية ، ومن أبرز هذه الفلسفات كانت الوجودية والفينومنولوجية منها خاصة (هيدجر – سارتر) وذلك بناء على منهج يتخذ من مسلمة هوسيرل الأساسية وهى " قصدية الوعى " دعامة له . ولسنا فى حاجة هنا إلى الكلام عن الفلسفات الأخرى التى حاولت البحث عن خلاص من هذه المشكلات التى هى ذات طابع إلحاحى وكلى وسارى فى تاريخ الفلسفة منذ النشأة . وبذلك فإنه فى إطار الفينومنولوجيا يكون المسير ، والوقوف هنا عند الموضوع الرئيسى وهو المنهج عند م. شيلر ، والتأكيد على أنه الوريث الشرعى للفينومنولوجيا لأنه لم يرد أن يخرج بذاته عن الإطار العام للمخطط الهوسيرلى ، بل أراد إكمال

المسير حتى نهاية المطاف ، فيما يتعلق بتطبيق المنهج الفينومنولوجي ، وإستنفاد " القصدية " كتوجه إنسانى عام نحو العالم . ومن ذلك أنه أراد تطبيق ذلك المنهج على مجال ظل خارج الإهتمام الهوسيرلى ، كلية ، أعنى نطاق " العواطف " ، وهو الذى يمثل المستوى السيكولوجى الذى " رده " هوسيرل فيما رد . فأراد ، بذلك أن يعيد للعالم وللذات قيمتهما الميتافيزيقية التى فقداها من جراء " الرد الفينومنولوجى " التقليدى .

وما جذب شيلر إلى هذا المجال إهتمامه بمشكلة القيم ، حتى لقد حاول فى كتابه الرئيس " الصورية فى الأخلاق والأخلاق المادية للقيم " (١٩١٦) ، أن يطور أخلاقاً للقيم على أساس من التحليل الفينومنولوجى لـ " أفعال التفضيل " العاطفية . ولقد هاجم " الأخلاق الصورية " الكانطية التى تبدو وكأنها تشرع من عل ، غاضة الطرف كلية عن طبيعة الأفعال التفضيلية العينية . (١٩) .

ولقد كان الإفتراض المؤسس للإتجاه الكانطى هو أن كل أخلاق " مادية (يعنى غير صورية) هى ، بالضرورة ، أخلاق عملية تنحل فى النهاية إلى شكل من أشكال مذاهب النفعية واللذة . وعلى خلاف ذلك ، أراد شيلر إيضاح أن " أخلاقاً مادية للقيم " ليست

بالضرورة ، فى حاجة إلى أن تكون " عملية " أو " مادية " ، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ليقول بكونها ، قبلية (قبلى مادى فى مقابل القبلى المثالى). (٢٠) ذلك لأنه يوجد ترتيب موضوعى للقيم المثالية مما يمكن تحليله ووصفة فينومنولوجيا . وهذه القيم المرتبة هرمياً تشكل – طبقاً لشيلر – منطقة مستقلة من " الموضوعات المثالية " . وعلى خلاف " الموضوعات المثالية " ، عند هوسيرل ، فإن الموضوعات المثالية ، عند شيلر ، تدين بفضل للأفلاطونية . (٢١) .

و لم يكن خلاف شيلر مع الكانطية حول " إمكانية التحليل القبلى " ، بل حول طبيعة مثل ذاك التحليل ،وحول عجز كانط الواضح عن فهم دور " العواطف ، كتب شيلر : " ... إن ما نلح عليه فى مقابل كانط هو القبلية فى العواطف ، وكل ما نرجوه هو وجوب إيجاد تمييز واضح بين " المنهج القبلى " " والنزعة العقلية Rationalism ، ذلك التمييز الذى وضع حتى الآن وضعاً يعتوره كثير من زيف لا سبيل إلى حسمه . (٢٢) فليس ضرورياً ، على الإطلاق ، من أجل التمييز بين "أخلاق عاطفية " و"أخلاق عقلية " أن تكون الأولى عملية " أو"برجماتية " بمعنى محاولة تحديد " قيم خلقية " على أساس من الملاحظة والإستقراء . إن أفعال الشعور "

والتفضيل " و"الإشمئزاز" "والحب " "والكراهية "..... كلها وغيرها ذات مضمون قبلي ، وتصل إلى حد القول إنها مستقلة كمضمونات عن كل تجربة إستقرائية تماماً مثل قوانين الفكر الخالصة . ففي كل حالة ، فإن " حدساً ماهوياً Wesensshau " يكون ممكناً للأفعال ومضموناتها وأساسها وإرتباطاتها معاً . وفي كل حالة ، أيضاً ، توجد " بداهة ذاتية " ، فضلاً عن الدقة المتناهية لإمكانية الوصف الفينومنولوجي للوقائع .

إن ما أراده كانط هو أن الفعل لا يستحق أية قيمة خلقية ما لم يكن إنطلاقاً من الشعور بالواجب ، " أي أحتراماً للقانون الخلقي ، فلا يمكن وصف أي فعل بالخلقية " إذا كان الشخص الذي يقوم بأداء هذا الفعل يتوقع من وراء ذلك منفعة كنتيجة لذلك . وبالقطع ، فمن الممكن أن يجلب أداء فعل خلقي معين فوائد مادية لمؤديه أو قد يزيد من شعوره بالسعادة الشخصية أو سعادة الأخرين ، ومع ذلك ، فإن ما يجعله " خلقياً " في نظر كانط لا النتائج المادية أو المزايا الخاصة بالفعل المؤدى ، بل فقط ، كونه مؤدى طبقاً للقانون الخلقي وإحتراماً له .

ويوافق شيلر من جانبه على أن " النفعية " لا يجب أن تلعب دوراً مشاركاً فى تقرير مدى خلقية الفعل (٢٣) ، ولكنه يعارض ، بشدة ، وجهة النظر القائلة بضرورة إهمال العواطف لدى إختيار أسس الأخلاق . ولا يؤكد شيلر على وجوب "نفعية الأخلاق" أو نسبيتها كنتيجة لتأسيسها ، عنده ، على "قيم العاطفة" ؛ إذ توجد قيم معينة تمتاز بكونها خالدة وثابتة (لا تقبل التغيير) . أما مهمة التحليل الفينومنولوجى " لأفعال التفضيل"هى التحديد والترتيب الدقيق لهذه القيم . وأعلى قيمة ، طبقاً لشيلر ، هى قيمة الحب التى تكشف عن ذاتها فى أفعال " الحب " .(٢٤) .

وشيلر يضاد " أخلاق الواجب الجافة عند كانط " بأخلاق الحب " التى تعتبر ، بالإضافة إلى ميتافيزيقا المعرفة عنده - ، فضلاً عن بحوثه الرائعة فى " الأنثروبولوجيا الفلسفية " التى طورها فى سنيه الأخيرة وإكتشف من خلالها مفهوماً جديداً للروح وماهية جديدة للإنسان وللمكانة التى يحوزها هذا الأخير فى مدارج الوجود - ، مفاتيح نهائية لتقدير الوضع الذى يشغله شيلر فى الأفق الفلسفى العلم ، وهى ما يمكن إدراكها بصورة أعمق إذا ما تعاطف المرء مع الفيلسوف .

وما أردناه حتى الآن هو بيان خصوصية المنهج الفينومنولوجي لدى تطبيقه من قبل شيلر والمسائل الأهم التي خضعت لمثل هذا المنهج . والمهم هو أنه تجاوز بالتحليل الفينومنولوجي دائرة الفينومنولوجيا الرائدة ليتعدى ما يسمى أحياناً بـ " الأفعال العقلية " intellectual acts لتمثل المجال الأرحب لـ " اللاعقلي " irrational . وإذا كان هوسيرل قد أسس بحوثه على فكرة " الأنا " كقطب ترنسندنتالي متضايف مع ما يطلق عليه إسم " العالم " ، فإن شيلر يؤسس بحوثه على أساس " فكرة الشخص " بوصفه مركزاً ، ليس فقط للأفعال العقلية ، بل أيضاً ، للأفعال الإرادية والعاطفية " وهذا هو جوهر الإختلاف بين الفيلسوفين .

فأما النتائج التي تترتب على مثل هذا التوسيع لقاعدة البحث الفينومنولوجي على يد شيلر ، فمتعدده وأهمها جميعاً هو التركيز على منطقة " البينذاتية " التي كم عز على هوسيرل الإقتراب منها ، فضلا عن ولوجها ؛ فلقد بات من الصعب على هوسيرل " تقوم " الأنوات الأخرى (الآخر) إبتداء من المقدمات التي رصدها هو في البداية . أما فلسفة شيلر ، وطبقاً للتوسيعات الأخيرة ، فيبدو أنها تعد بتجاوز " العزلة العقلية " intellectual insularity " للأنا " ، بل تعد بجعل

" عالم الآخرين " من الممكن نواله . وإذا كان هوسرل ، إبتداء من مقدماته وكنتيجة لها ، قد أضطر إلى النضال ضد شبح الذاتية الواحدية (الأنا وحدية الترنسندنتالية) ، فإن شيلر يبدو وكأنه قد تمكن من الهروب من هذا الشبح ، وذلك من خلال إدراكه قيمة الأفعال فوق العقلية extra-rational (يعنى الأفعال التى تتجاوز العقل أو غير العقلية) ومن خلال بيان أن الآخرين يمكن أن يوجدوا على هذا المستوى الأخير . (٢٥) .

وهذه هى المشكلة التى كم تابعها " الوجوديون " الذين كانوا أكثر قلقاً من تزايد النزعة العقلية الهوسرلية ، كما أسلفنا ، وهم يعتقدون أننا إذا تجنبنا " الإتجاه العقلانى " ، فإن المشكلة المسماه بـ " الأنوات الأخرى " سوف تتوقف عن الوجود . فمن الخطأ أن نسأل : كيف يمكننى البرهنة على وجود عقول أخرى مماثلة لعقلى ؟ أننى أحيا معهم ، أعمل معهم ، أتحدث إليهم ... إننى فى علاقة متصلة بهم . إن ماهية وجودى ، هى وجودى مع الآخرين ... أو كما قال سارتر : هى " الوجود من أجل الآخرين " .. فبغير الآخرين فقد لا أكون أنا من أنا ؛ إن تجربتى فى الإتصال والتواصل مع الآخرين "ك" خارجاً عنى ، هى البرهان الحق لوجودى الخالص .

وأنا أصبح من خلال علاقة فعالة بالآخرين ، على وعـــى بطبيعـــق الذاتية الفردية .

ولقد عبر شيلر عن ذلك أدق تعبير بقوله : ليس يوجد " أنـــا " بغير "نحن" . ويقول شيلر إن الملاحظة الذاتية **seblst- betrachtung** دائماً ما تبدأ على أنها ملاحظة " لذات المـــرء " كمـــا لـــو كـــان المرء شخصاً آخر . (٢٦)

إن فكرة " الآخر ، الأنت " هي جزء مكمل للوعى الذى لنـــا عن أنفسنا ،ويجب أن نأخذ فى الإعتبار أن هـــذا الآخـــر " ليـــس مجرد"موضوع" بل موجود مشابه لنـــا ، يماثلنـــا . وواحـــد مـــن الإعتراضات الأساسية التى وجهها شيلر والوجوديون إلى هوســيرل ، كان على الدقة ، إنه إنطلاقاً من " موقف عقلانى خالص " لا يمكـــن تفسير " الآخر :" إلا على أنه " موضوع " فإذا أردنا أن نكتشـــف " الآخر " على مستوانا " نحن " ، فيما يقولون ، فيجب التركيز علـــى تحليل الأفعال الباطنية كتلك الموجودة فى علاقاتنا الفعلية أو الواقعيـــة بالآخرين ، فينبغى أن نتناول بالتحليل " العواطف الإجتماعية " الـــتى تكشف مباشرة عن حضور الكائنات الأخرى المماثلة لنا : " كالحب " (٢٧) و"للتعاطف " (٢٨) و"الحيـــاء "(٢٩) و"الحقـــد " (٣٠)

و"الندم والتوبة "(٣١) .. وبذلك تعود العلاقة بين الذات والموضوع أو بين الأنا والعالم والآخر " على أساس حقيقي صحيح بعد الإعتراف بالمستويين التجريبي والسيكولوجي الذين كان هوسيرل قد حكم بنفيهما خارج الحدود ، أعادهما شيلر والوجوديون مرة أخرى إلى الوطن الأم معترفين بقدرهما على دعم الوجود والتعبير عن ثرائه وإمتلائه .

وللتأكيد على خصوصية المنهج الفينومنولوجي الذى تبناه شيلر ، بقي القول : إن " الرد الفينومنولوجي " الذى يسمح ، بل ويؤدى إلى " حدس الماهيات " ، عند شيلر ، ليس مجرد منهج وكفى ، بل هو يشكل الأساس الميتافيزيقي للمعرفة ، عنده ، للدرجة معها ذهب شيلر إلى جعله أولى فاعليات " الروح" والعنصر الجوهرى فى تشكيل ماهيتها ، والتي تميز الإنسان من غيره فى مدارج الوجود الآخرى ، أعنى المجال اللاعضوى ، والمجال العضوى (النبات والحيوان) ذلكما المجالان المحرومان ، تماماً ، من هذه الفاعلية . هذا ، وإن كانت هناك عوامل أخرى تساهم فى تشكيل هذه الماهية . فالمنهج والمذهب واحد ونفس الشئ على هذا المستوى ، إذن .

وتطبيق المنهج للوصول إلى " ماهية الروح " وبالتالى صياغة " مفهوم " عن الروح لابد من أن يتضمن آليات المنهج الفينومنولوجي

الموضح حتى الآن . ولسوف تقوم بإجرائه " الروح " ذاتها ، حين تقوم ، هذه المرة ، بجعل ذاتها موضوعاً ، وهو ماهيتها ميتافيزيقيا ، حين يتوحد المستوى الإبستمولوجي والمستوى الإنطولوجي في الوجود عند هذا الحد . إذ ذاك تبرز " الماهية " ويتحدد المفهوم . وهكذا فان شيلر ، وإتساقاً مع منهجه الخاص ، لن يقرر" الماهية بداءة ، أو يفترضها إفتراضاً ، بل لابد من المرور ، أولاً ، بلحظة " الرد " في حركته السالبة أو لنقل : القيام بحركة إنقلاب نقدية لكل المعطيات التراثية الممكنة في هذا الإطار ، وذلك تمهيداً للحظة الأخرى ، وهي إيجابية إعادة البناء ، وهي اللحظة التي سيتم فيها " حدس الروح " كماهية وكظاهرة في ذات الوقت . (وهذا الحدس وهذه اللحظة تظهر في كل أنواع الفينومنولوجيات حتى فينومنولوجيا "هيجل " ؛ إذ تظهر " الروح " على مستوى الفكر والوجود كظاهرة وماهية في حركة جدلية واحدة .)

وظاهرة الروح تتجلى في " الشخص " وذلك حينما يكون " الرد " خاضعاً لذاته ، وهو إذ يخضعها يحيلها إلى مجرد موضوع لذاته أو يخضع الوعي ذاته لشرط الموضوع أو ينزلها إلى رتبة الموضوعات ، من دون موضعة لها . وههنا ، فلسوف يكون مسرح تأمله هو

الوجود ومدارجه (مناطقه) ، أعنى الوجـود العيـنى الواقعـى فى مظاهره ومدارجه ، وخاصة مدرج الروح (أو مجال الروح) الخاصة أعنى الشخص الفرد .

أما إذا التفت "الرد " إلى مفهوم آخر من مفاهيم الواقع ، أعنى الثقافة والمعرفة بشتى أشكالها ، فإن مسرح تأمله فى هذه المرة سوف يكون " التاريخ " أعنى التاريخ العام " للروح " ، ليتناول بالنقد والنقض كافة المفاهيم التى صيغت لتحديد " ماهية الـروح " طبقاً للفلسفات والثقافات والعصور الفكرية المختلفة عبر التاريخ .

وكان شيلر قد سعى ، رئيسياً ، فى كتابه الـذى يمثل آخر مراحله الفكرية ، أعنى " مكانة الإنسـان فى الكـون (الوجـود) (١٩٢٨) إلى حدس " ماهية الروح " ، فى مسرح الوجود ومدارجه أو مناطقه المختلفة – وإن كان قد ألمع فيه بإشارات اقل نسبياً إلى ماهيتها فى تأمل بعض النظريات السابقة والمعاصرة ، أيضاً ، أى على مسرح التاريخ الثقافى ، وهو ما سيكون تفصيله فى المقـال المهم المعنون " الإنسان والتاريخ " ، بالإضافة إلى مقالين آخرين عن " أشكال المعرفة والثقافة " ، وعن " أشكال المعرفة والمجتمع " ، حيث خصصت هذه الدراسات كلها لتأمل ماهية " الروح " ومفهوماتها فى

تاريخ الأفكار والثقافات . وكلا التأملين يكمل أحدهما الآخر ، وضرورى فى بيان " مفهوم الروح " كلحظة بناء فى فينومنولوجيله ، أو فلنقل : " أنثروبولوجياه الفلسفية " ، كما يجب أن يطلق عليها .

ومعنى ذلك أن المفهوم ، أى مفهوم ، وبناء على تطبيق الفينومنولوجيا كمنهج لن يكون مجرد " تعريف " ، بل تعينا فى التعيين ، حركة سالبة وموجبة ، معاً ، وذلك طبقاً لحركة الجدل المزدوجة ذات الصورة الكونية فى السيرورة التاريخية ، من جهة ، والصورة الذاتية العينية ، من جهة أخرى ، إذن لن تكون هذه الحركة إستاتيكية ، أعنى حركة تصورات بطريقة الخيال (أو المخيلة) فى صورة ديالكتيك مزيف كما أسماه هيجل ، بل حركة فعلية فاعلة ، فهى إذ تنفى ذاتها بذاتها تضعها ، معاً ، بضربة واحدة ، لتبين عن ذاتها طبقاً لصراع أبدى بين " الروح " والحياة " فى وسط يضم كل ما هو لا عضوى ، ليس فى صورة عداء هادم ، وكما سنرى ، بل فى صورة تباين يعلوه الثراء والإرتفاع بأشكال الحياة والروح معاً ، فى منظومات من قيم الحياة والروح فى إحالات متبادلة ومتنافذة ، سوف ترى من خلال تجليات " الروح " عندما تتبدى على درجات المنهج ، فى وقت لاحق .

٥- طبيعة التجربة الفينومنولوجية ومعنى الظهور :

تأدى شيلر حتى الآن إلى إبراز خصائص منهجـــــه الذاتيـــة فى مواجهة المناهج الأخرى التى تفر من مواجهة الموضـــوع وتكتفــى بمجرد صياغة التصورات عنه ، وبالتالى يفر الموضوع ذاته كماهيـة إذ لم يكن من الممكن الإمساك به ، وإدراكه .وتبـــدو المســألة أكـثر صعوبة خاصة إذا كان الإنسان ذاته هو موضع الســؤال . ولكـــن شيلر بما زود منهجه بتقنيات من شأنها مواجهة الموضوعات بل النفاذ إلى باطنها ، يرى أنه لا سبيل إلى حل المسالة بالفرار منها أو خـــداع أنفسنا بتقارير ، بجرد تقارير عن الموضوعات تعتمـــد أساســاً لهـــا مفترضات سابقة ، وبذلك فإن السؤال الجذرى عن الإنسان لابد من مواجهته بمنهج يتبنى الراديكالية توجهاً له ، أى يحتـــاج إلى منـــهج حاسم يخترق المشكلة بدلاً من الدوران حولها .

ولذلك فقد وجد شيلر إنه لا يمكن للمرء أن يواجه الصعوبـــة المتعلقة بالسؤال عن الإنسان (ظاهرة الروح) إلا إذا فتح ذاته هـــو على الظاهرة ذاتها ، ورائده فى ذلك هو أن الظاهرة أى الإنسان ذاتـه يكون هو ذاته كلياً ، وهذا يعنى ، بمعنى ما ، كونه واضحاً فى ذاتـــه ولذاته ، ولأنه واضح فى ذاته ولذاته فإن السؤال عن ماهية الإنسان ،

وعن مكانته فى الكون (الوجود) لن يتعلق بنظريات حول الإنسان ، كما أشرنا فى موضع سابق ، فالإنسان ليس ، و لم يكن قط ، مجرد نظرية عن الإنسان ، إنه ببساطة ، ودائماً ، هو ذاته ، فى ثراء تام ، وحضور عينى ، وغموض فى كينونته ، أيضاً . وبالتالى ، فإن أية محاولة تسعى إلى زعزعة أسس النظريات التى صيغت عن الإنسان ، ومن أجل بيان طبيعة الظاهرة الإنسانية لهى محاولة خطيرة ومصيرها الإخفاق . وإلى المدى الذى أدركته مثل هذه المحاولات فى سعيها إلى إنجاز هذه المهمة كثيراً ما كان يضاف غموض على غموض وسلم إلى سلم ، فيما يتعلق بماهية الإنسان ، وذلك من خلال العصور المتعاقبة . هذا ، فضلاً عن أى إفتراض بإمكان إستخلاص خلاصة من هذه النظريات تقوم على تنقيتها والتوفيق بينها تعبر أصدق تعبير عن هذه الماهية " هو إفتراض مضلل ويقود إلى التشواش ؛ ذلك أن تاليف النظريات حول الإنسان لن يكون أفضل من أية نظرية أخرى حول الإنسان . ذلك أن التأليف شأنه شأن كل النظريات حول الإنسان قد يعانى من نفس التحديدات ، أعنى كونها " مجردة " بدلاً من كونها " عينية " ، " وتعسفية " بدلاً من كونها " ماهوية " .

وبالتالى فحيثماً يكون الإنسان هو هو بذاته ، أى بوصفه كينونة ، هو موضوع القضية ، وحيثما تكون حياته العينية فى الكون هـى الموضوع الرئيسى ، فإن النظريات حول الإنسان دائماً ما تكون غير كافية وغير مناسبة ، ليس فقط لأنها تخلط الظاهرة بوجود مجرد وعشوائى arbitrary (متعسف) ، بل لأنها أيضاً غير مناسبة فيما يتعلق بالحياة التى يجب أن يحياها الإنسان عينياً . ومن وجهة النظر هذه ، فلا ينبغى على المرء الأقرار بأشياء عينية فى الموقف اليهودى المسيحى من الإنسان ، أو فى الموقف الإغريقى عن الإنسان . إن ما هو عينى عندما تكون هذه المواقف فى موضع الإعتبار ، هو الحيوات الحية ، بصورة فردية ، أعنى حيوات كحيوات المسيح وبوذا وسقراط ، مثلاً . إنه من خلال مثل هذه الحيوات وفيها ، بوصفها فردية ، وحية ، فإن ظاهرة الإنسان تكشف عن ذاتها ، كما توجد فى الحقيقة ، أما تكشف وتجلى الظاهرة بهذا المعنى ، فلا يمكن دحضه أو إبطاله ولا الريب فيه ؛ إذ هو تجل عينى لا مجرد ، ماهوى لاتعسفى مزيف : مطلق ، بمعنى كونه فريداً . وبذلك فبمجرد ما إن يقدر لمثل هذه الحيوات أن تعاش ، فعلاً ، وعيناً ، من خلال إنسان ، أى إنسان ، فإنها تصبح مباشرة فى سيرورة وجود حى ، وإمكانية متحققة لكل الناس الآخرين .

ويمكن التأكيد ، هنا ، على أن ما يشكل صعوبـــة أو تحديـاً حقيقياً للفكر الشيلرى كمجهود من أجل النفاذ إلى ظاهرة الإنسـان ذاته والكشف عنها ، هى مشقة هذا النفاذ ذاته إلى صميم (لـــب) هذه الظاهرة ، الإنسان ، ذلك الذى رغم كونه حاضر حياً حضـوراً وحياة كاملين فى الظاهرة ، وبما هو كذلك ، إلا أنه يتجاوز كثيراً مـا هو متكشف عينياً فى أية لحظة : فأما الموقف الموحد مـن الإنسـان الذى يحاول شيلر إيضاحه فى كل أعماله هو أن قلب الظـاهرة أو مركزها ذاتها ، كما يوجد بكل ثرائه ، بل بكل ما يحمله من وجـود وإمتلائه ، هو موجود دائم الوجود ، وفى سبيله إلى التكشف .

وهذا الموقف من الإنسان وماهيته لا يجب خلطه بأيـة نظريـة أخرى تتعلق هذه الماهية ، إذ ليست هذه الماهية ، وكما رأينـا ، " مجردة ولا تعسفية " ، بل بديهية عينية ، مباشرة وبـلا أدنى توسـط ككل حى مفتوح على صيغ وطرق متعـددة للتعـين ، والتجلـى والحضور . إن تعقيد وثراء هذه الماهية يتجلى بعمـق ، وإلى أبعـد الحدود ، عندما ترى هذه الماهية الظاهرة كما هى موجودة بـالفعل وقد تجسدت فى حياة شخصية فريدة لتكمل حيوات الأشخاص مـن " الآخرين " فى هذا الوجود .

إن أهم ما يمكن إعتباره منذ البداية هى حقيقة أن منظور شـيلر فينومنولوجى ، بمعنى أنه فى كل لحظة ، منفتح على ما قد تجلى عن ذاته فعلاً ، بل ودائم التجلى كما هو فى ثرائه وإمتلائه . وهذا يعنى أن شيلر يعيش تجربة عينية تعد بنيتها تضايفاً لفعل التجلى الخاص ، وتعد بمثابة " مكان " لكل تفتح . إن ما يتجلى عن الإنسان والوجود الذى يجد نفسه من بين مدارجه ، يظهر فى صيغ وأشكال للتجربة التى تؤسس الإنسان " كشخص " فى الكون . والتجربة العينية ليست عديمة الشكل ولا هى مشوشة ، بل العكس ، إنها دائماً ما تكون " محددة " ، " وخاصة " ، " وجلية " . ولكن حتى يمكن إدراك التجربة العينية فى خصوصيتها وجلائها ، فينبغى تطوير موقف إجرائى مؤقت يتحلى بكونه مفتوحاً ونقدياً .

وفى غالب الأحيان ما تكون هذه الخصوصية وهذا الجلاء مختفيين خلف حجب المفترضات المسبقة أو تحت أوهام السذاجة والتسطح ، التى تحيل كل ما هو متجل متكشف إلى مجرد واقعة بسيطة ، مألوفه ، مبتذلة أوحتى شبكة عمل (ذات طابع عملى) . لذا فمن وجهة النظر التى هى وليدة السذاجة والتسطح (الموقف الطبيعى) يتحول الإنسان والعالم إلى معطيين أو واقعتين منتهيتين ،

تامتين (٣٢) – وإن لم يكن تفصيلياً – فى تأليف جوهرى ا وتاريخياً ، فقد نزعت النزعة " الردية" **Reductionism** إما نحو التكريس للروحية **spiritualism** (أو المثالية **Idealism**) أو نحو البديل ، أى بتكريس مكافئ للمادية " (أو التجريبية) . وحتى التأليف (التوفيق) كنزعة سادت العصور الوسطى ، فلم يكن هو ، ايضاً ، يخلو من نزعة " الرد " هذه ، ذلك أنه كان يرد كلية ما هو مخلوق إلى "الله " الذى هو نفسه موجود منفصل ، كلياً ووحيد . ومعنى ذلك أنه فى كل حالات " النزعة الردية " ، تفتقر الظاهرة إلى العينية ، هذا إذا سلمنا بأن المسألة المنظورة ، هنا ، وعلى الدقة ، تتعلق بما "هو " عينى جلى . ولكن النقطة الحرجة هى : إن ما هو عينى جلى لا يمكن تحديده تجريدياً تعسفياً ... أوطبقاً لمفترضات مسبقة ، فإذا ما ظهر شئ وتجلى عن ذاته فى تفتح " ماهية الإنسان " فإن هذا الشئ ، أيا ما كان ، يكون قد ظهر فعلاً ، ويجب النظر إليه ، طبقاً لذلك ، أى كظاهرة فعلاً ، وبهذه الطريقة أو بتلك وفى هذه الصيغة أو فى أخرى .

فإذا ظهر "الله " او "الحب " ، فى الحقيقة ، فى حياة إنسان ما ، إذن فإنه " يوجد " ، على الحقيقة ، بصورة لا يمكن دحضها أو

إنكارها ؛ إذ الدحض والإنكار لن يكونا حاسمين فى حالـــة وجـــود الظاهرة ذاتها . ومع ذلك فقد تفقد الظاهرة رؤاها وتنسى ، وتختفـــى ، وتختلط بغيرها من الظواهر ، ومع ذلك يظل " الظهور " "الأصيـل " ، بطريقة ما ، مكملاً بنائياً لـــ " الكل " (المجموع) الذى ظـــهر فيه ، ومن ثم يكون متاحاً ذلك الثراء العينى لـــ : " الكل " بطريقـــة ما ، سواء أكان منقوصاً أو مزيداً .

وتفرد الإتجاه الفينومنولوجى عند شـــيلر يتضـــح ، هنـــا ، فى تأسيسه إتجاها " للتفتح openness نحو " .. وهو إتجاه يســـمح لما يكشف عن ذاته بأن يكشف عن ذاته كما هو فى ذاته . ومغزى هذا الإتجاه هو أن التفتح أو الإنفتاح الذى يدعمه يستبعد أية " نزعة ردية " من أى نوع . أنه " التفتح على " ... الذى يكون مهيأ للتجلـــى فى إمتلائه . وبخصوصية أكثر : إن التفتح أو الإنفتاح ، هنا ، هو البرهان الضمنى على أن ما يظهر هو ، على الدقة ، هو wesenوليس شـــيئاً آخر ، وبالتالى ، فلا يمكن أن يرتد إلى شئ آخر سواه . وهذا الإتجاه الشيلرى ليس محدداً بأية منهجية من شأنها رد شئ إلى شئ آخـــر ، أو تفسير شئ أو البرهنة على شئ بل لبيان " كل شئ " كما هـــو متجل عن ذاته فى التجربة العينية .

ومن هذا المنظور ، فإن نلج إلى داخل الدائرة الكلية للتجربة العينية ، يعني أن نؤخذ مباشرة بثراء وتنوع وتعقيد لا يحد . إن الظواهر تظهر فى كل مكان ، محيلة إلى غيرها ، فى دينامية الظهور التى تدل على ثراء لا يستنفد من إنجاز المعنى meaning fulfillment الممكن potential وتبقى المشكلة ، كما رأينا ، فى صعوبة النفاذ إلى كل ظاهرة ، كل تجل ، كما هو فى ذاته ، من أجل كشف النقاب عن مركز الـ "كل" (أو المجموع) ganzheit أو إظهاره ، ذلك الذى يشكل " ماهيتها " wesen أو حقيقتها الفعلية الباطنة Wirklichkeit ، وذلك من دون فقد رؤية حقيقة أن كل ظاهرة هى فى علاقة بكل الظواهر الآخرى . فالطبيعة العلاقية للظهور هى طبيعة " قبلية " . فالإنسان هو الإنسان " كمكان " فريد للظهور . فالظهور يحتوى ، هنا ، ضمناً ، على كل ما يمكنه أن يظهر من دون تحديد مسبق لما سوف يظهر ، فيما يتعلق بالظاهرة ذاتها أو بالظاهرة كما هى واقفة أو حالة فى أفق الـ " كل " (المجموع) . وبالإختصار : إن الواحدة تواجه الكل ، دائماً ، فى المنظورات التى إما إن تنقص أو تزيد ، تخفى أو تكشف ثراء وإمتلاء ذلك الـ " كل " .

والآن : إذا قبل المرء عدم القابلية للرد المؤسسة فينومنولوجيا وتبنى تحليل التضايفات الخاصة لفعل الظهور الذى يؤسس التجربة العينية ، وإذا قبل حقيقة أن التجربة الحية هى دائماً تجربة "للكل " أو المجموع من منظور معين ، سواء من خلال ظاهرة فردية أم من وضع الظاهرة (مكانها) ، فإنه سوف يبدأ فى رؤية ماينيره شيلر من خلال تمييزاته الحاسمة بين مدارج الوجود : " اللاعضوى" " والعضوى" " والروح " ، ومضموناها فى كل صيغة وشكل وإتجاه ، وذلك من أجل إبراز "ظاهرة الروح" والبيان عن ماهيتها وصياغة "مفهوم " عنها يعتمد الرؤية العيانية أساساً له . ولكن لن يكون ذلك ممكناً إلا فى المرحلة التالية من مراحل تطبيق المنهج ، فأما الأولى ، وكما تقرر ذلك آنفاً ، فهى مرحله السلب أو هى لحظة " الرد " وهى ستتخذ من الأفق التاريخى أو الخارجى مشهداً عاماً لها ترى فيه الإنسان بوصفه موضوعاً لنظريات وفلسفات لم ترق إلى مستوى المشكلة ؛ وبذلك فقد جانبتها القدرة على النفاذ إلى قلب "الموضوع ، بذلك فهى لم تكن تستأهل ، فى نظر شيلر ، وبناء على مقتضيات فينومنولوجياه ، إسم الأنثربولوجيا الفلسفية " على الأصالة ، فقد ذهبت طرقاً شتى فى تصوراتها عن ماهية الإنسان ولذلك تستطيع بلوغ غايتها من ذلك ، ومع ذلك وحتى لا نغمط هذه الفلسفات

مكتسباتها ، فقد عبرت هذه الفلسفات عن قلق الوعي الفلسفي تجاه هذه المشكلة فضلاً عن إدراك بعض النقاط المضيئة على طريق الوصول : وهذه النقاط تعبر في خطوط فاصلة عن تاريخ للأشكال الماهوية التي صاغها الإنسان عن ذاته وشعر بها ، وتفاعل بها مع كل نظم ورتب الوجود المختلفة كنتائج عملية لمثل هذا الوعي وإن كان وعياً جزئياً لا يرقى إلى مستوى الإدراك التام " لبطون الماهية " . ومن هنا كان الإختلاف والتباين من جانب المنظرين في هذا الخصوص .

وفي تطبيق المنهج يحاول شيلر جاهداً ، أولاً ، بيان أهمية المغزى الفلسفي لهذا الوعي الجزئي بالمشكلة على طريق الحل ، ومن ثم يصطنع تصنيفاً تاريخياً لشتى النظريات التي صاغت مفاهيم تتعلق "بالروح" أو "الإنسان" متناولها بالنقد ، ولأسباب مختلفة ، وذلك تمهيداً لبلوغ مرحلة الرؤية : رؤية التجربة الفينومنولوجية للماهية الإنسانية (الروح) في سياق عملية التحليل السابق بيانها .

الفصل الثانى

تطبيـق المنهـج

أ- نقد الأفق التاريخى للإنسان (الروح) .

١- النمط الأول : الإنسان من السقوط إلى الخلاص (الثيولوجيا اليهودية المسيحية) .

٢- النمط الثانى : الإنسان العاقل .

٣- النمط الثالث : الإنسان الصانع .

٤- النمط الرابع : الإنسان الديونيزى .

٥- النمط الخامس : الإنسان الأعلى (السوبرمان) .

ب- فينومنولوجيا الواقع .

الفصل الثانى

تطبيق المنهج

أولاً : نقد الأفق التاريخى للإنسان : (الروح)

إن مقتضى النقد هو التصحيح ، وغايته بلوغ الحق فى ماهية موضوع النقد . ونقد شيلر هنا يتركز على فكرة الإنسان (الروح) كما تواترت تاريخياً ، لدرجة يصبح النقد فيها نقضاً لتلك الفكرة التى هى فى الواقع أفكار شائهة لا تدل دلالة صادقة على طبيعة ذلك الذى يسمى إنساناً . ومرد ذلك عند شيلر إلى إستخدام مناهج ليست من طبيعة الإنسان المشكلة . فكان من جراء ذلك الغلو فى موضعته ، فإذا هو "لا إنسان" ! ويظهر ذلك من جانب العلوم الطبيعية التى تصورته على أنه حيوان سقط مريضاً بمرض الروح أو هو حيوان – من وجهة نظر التكيف العضوى – يمتاز بقدرة فائقة على التكيف تتجاوز فى ذلك كل الأنواع الأكثر قرابة أو نسباً له . (٣٣) .

ولكن هذا المفهوم عن الإنسان والذى شاركت فى صياغته العلوم ذات النزعة الطبيعية لا يخفى ، وكما سبق ، حقيقة يتمسك بها شيلر وتدعوه إلى التفاؤل ، ومؤداها أننا إذا تأملنا الأفق التاريخى العام للأفكار عن الإنسان حتى على مستوى الميثولوجيا

والثيولوجيا .... فأننا سوف ندرك من خلال الدراما التاريخية للـروح معنى – هو أهم معنى عند شيلر – التنامى / تنـامى **accroissement** الوعى الذاتى عند الإنسان الذى يتمثل فى التطور المعقد لكل أشـكال الثقافة والمعرفة . إنه معنى " التقدم " عند شيلر . صحيح أنه لا يتم فى خطوط ومسارات مستقيمة ودائمة ومباشرة ، بـــل فى طفـــرات ، متجددة ، وعلى نقاط هامة ، ويمكن ملاحظتها جيـــداً ، كمـــا أن الإنتكاسات التى عاناها هذا الوعى فى مسيرته فى للإدراك الذاتـــى لا تقلل من أهمية هذه النقاط المضيئة ؛ لأن هذه الأخيرة كـــانت هـــى الغالبة دائماً فى المشهد العام ككل .

ولا ينسى شيلر دعم حجته ، هنا ، وبعيداً عن السرد التـــاريخى أو حصر هذه النقاط ، فيقرر أننا وبلمحة عامة وسريعة وغير فاحصة يمكننا تفقد الخطوط العميقة لهذا المشهد العام للوعى الذاتى . فـــيرى أول ما يرى قدرة " الكائنات الأولية " على إستشعار إرتباطها الباطن معاً وكونها مؤسسة فى عالم نباتى حيوانى خاص بمجموعها أو بنوعها الحيوى ، وهذا يعنى إستشعارها " وحدة الوجود " ونفاذا إلى ماهيتها النوعية ، وهى فى ذلك لا تقل عن شعور أصحاب الثقافـــة الهنديـــة بوحدة الإنسان بكل ما هو حى وبالمساواه ، طبقاً لذلك والديمقراطية بين أنواع الكائنات النباتية والحيوانية والإنسان ، فى رحابة الوجود .

أما النقطة الثانية والتى يتوقف نظر شيلر عندها فهى عند ذروة الهيلينية الكلاسيكية ، فعند هذه النقطة حدث ، ولأول مرة ، الوعى بالفصل الحاسم بين الإنسان والطبيعة ، وذلك بصورة نسقية ومؤسسة ؛ إذ صيغت ولآول مرة أيضاً ، أفكار : اللوغوس ، العقل ، الروح esprit ، هذه الأفكار وطبقاً لمدى فاعليتها لا تنتمى إلا إلى الإنسان كماهية له ، وتضعه على قمة الموجودات ، بل وتضعه ، أيضاً ، مع الألوهية سواء بسواء ، فى علاقة ليس بمستطاع الموجودات الآخرى إحرازها .

وينتقل شيلر بعد ذلك إلى النقطة الثالثة التى تمثلها المسيحية بعقائدها عن " الإنسان الاله " والبنوة الإلهية Filiation divine ؛ فيرى أنها تشكل ، فيما قدمته من تراث ، تقدماً جديداً فى الوعى الذاتى : فهو قد أضاف بعداً كوسمولوجيا وميتاكوسمولوجيا لذاته ، ما لم يجرو الإغريق ولا الرومان على الإقرار به . (٣٤) ويجب التأكيد ، هنا ، على أهمية مثل هذه الرؤية بالنسبة لشيلر ، فيما بعد ، إذا ستدخل فى تشكيل الوعى الشيلرى بالعالم والذات و، وخصوصاً فى تأسيس " ماهية الروح"تاسيساً ميتافيزيقيا تجاوز حدود المنهج الفينومنولوجى بطبيعته التقليدية .

وتشكل بدايات الفكر الحديث كنقطة رابعة على لوحة تساريخ الأفكار عن ماهية الإنسان ، طفرة جديدة تقدمية فى تاريخ إكتشاف الإنسان وجوده الخاص ،إذ شهدت إضمحلالاً أكثر فأكثر النزعة المشبهة Anthropomorphisme التى كانت سائدة فى العصور الوسطى . ويذكر شيلر جوردانو برونو بوصفه أكبر المبشرين بهذه الطفرة ، عندما صاغ صورة فلكية جديدة عن العالم تضاد النتائج التى ترتبت على الصورة التى قدمها كوبرنيكس ، وأولهما تقليل القيمة التى كان يعزوها الإنسان إلى ذاته ، وهذا خطأ فى نظر جوردانو ، صححه بقوله : إن كوبرنيكس لم يفعل سوى إكتشاف كوكب جديد فى السماء (يعنى كوكب الأرض) ونتيجة ذلك أننا أصبحنا موجودين فى السماء ! ولسنا فى حاجة بعد ، إلى سماء الكنيسة " فالله ليس هو العالم " بل بالأحرى : " إن العالم هو الله " .

هذه هى إذن البعد الميتافيزيقى للأطروحة الكوبرنيكية فى نظر "برونو" وتعنى هذه الأطروحة " وحدة الوجود اللاكونية " وهذه أيضاً نجدها عند " سبينوزا " . ونتائج هذه الأطروحة هى ، ببساطة ، أن فكرة العصور الوسطى عن عالم يعتمد أنطولوجيا على "الله" وعن خلق العالم والنفس ، هى من قبيل الأفكار الباطلة . وهذا أيضاً ، هو معنى العقلانية الجديدة ، فى نظر شيلر ، فهى تتحاشى التقليل من من قيمة "الله" برده إلى العالم .

وهنا يعترف الإنسان ، وبلا ريب ، أنه ليس إلا واحـــداً مـــن قاطنى هذا الكوكب الصغير ، السابح فى الفضاء ! ولكن عقله تمكـن من الإنتصار على المظهر الحسى الطبيعى حين تمكن من قلبه عكسياً . وههنا أكثر من ذى قبل ، تأجج ، بتفرد بالغ ، وعيه بوجوده وقيمتـه . (٣٥) وهذه الصورة الجديدة من صور العقلانية للنظر إلى مســـألة علاقة الإنسان بالله والعالم ، ينظر إليها شيلر على أنهـــا النمـــوذج الذى يجب أن يتسق معه كل فكر فى هـــذا الموضـــوع فى بعـــض جوانبها الرئيسية .

ومع ذلك ، فإن الصورة التى قدمت تواً تحتاج إلى ظلال عميقـة فى غضون الفلسفة الحديثة قام ديكارت " بإضافتها لتقدم الفلســـفة لأول مرة على وضع أساس لعلاقة من نوع جديد بين "العقـــل " – وهو الملكة المميزة للإنسان منذ الإغريق – والألوهية : ومن قبل كـان دنز سكوت **Duns scot** وسواريز **Suarez** قـــد رفعـا المســتوى الميتافيزيقى للإنسان بأن نسباً إلى ذاته الروحية محمولات (صفات) لم يوافق توما الأكوينى ، صراحة على عزوها إلا إلى الملائكة ، من هـذه الصفات : " *الصورة المنفصلة* " **Forma separata** ، " الجوهـــر الكامل " **completa Sabstantia** : " فردية الإنسان بلا مـــادة أولى **prima materia** جزئية " ، وهى الفردية المؤسسة من خلال وجوده

الروحى ، ذاته . ولكن مع ديكارت ، وفى مرحلة لاحقة وبالبداهة النافذة التى منحها لسيادة الفكرة فى " الكوجيتو " فقد طفر الإنسان طفرة جديدة نحو الوعى الأكثر عمقاً ورحابة بوجوده الذاتى . وهكذا ، يسعى كل من الوعى بالذات والوعى بـ "الله " - وهما ما يعدان من الموضوعات الغامضة الكبرى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر - نحو التوحد معاً والتنافذ بعمق لدى ديكارت حتى لم يعد ضرورياً الصعود بالبرهان من وجود العالم إلى وجود الله (كما هو الحال عند توما الأكوينى) ، بل العكس ، فالعالم ذاته يستنبط أولاً بواسطة النور الفطرى ، أو بواسطة عقل يعرف ذاته مباشرة ومتأصل فى الألوهية ذاتها .

وأخيراً يصل شيلر إلى النقطة الأخيرة من رحلة الوعى بالذات حيث تلوح الصورة الأعمق تأثيراً فى وجدانه ووعيه ، أعنى الصورة التى تضم " وحدة الوجود " ككل ، إبتداء من إبن رشد حتى هيجل وادوارد فون هارتمان ، مروراً بسبينوزا وليبنتز ، أيضاً ، والتى تكرس لفكرة التوحيد الجزئ بين "الروح" الإنسانى " والروح " الإلهى ، فإذا الإنسان إله صغير .(٣٦) ويجب التأكيد ، هنا ، على أن هذه الصورة تمثل الإطار المرجعى " لميتافيزيقا الروح " عند شيلر وهو يصرح بذلك عدة مرات وفى مواضع كثيرة من أعماله ، أى أنه لا يخفى

تأثره بها وتأسيسه عليها رغم أن هذه الإستجابة لا تنحل عن إبداع مؤسس لديه .

ولكن السؤال الأهم ، الآن هو : ما هو المعنى الحق لهذه القفزات المتنامية المفاجئة فى الوعى الذاتى ؟ هذا السؤال يطرحه شيلر على نفسه ، ويعيد السؤال فى شكل نقيض القضية ، بصورة أكثر حسماً : هل تمثل مثل هذه القفزات المتنامية سيرورة يفهم منها الإنسان ، وبحق ، وبعمق، موقفه الموضوعى فى داخل مجموع الوجود؟ أم هل ، على العكس ، تمثل تنامياً لوهم خطير أو لأعراض مرض إشتد وطؤه ؟إن هذه الأسئلة التى يطرحها شيلر لا يقصد من ورائها إلا إيضاح الموقف العقلانى الحالى المتعلق بالسؤال الحالى الأهم .

ويعتقد شيلر أنه بالإمكان الإسهام فى زيادة هذا الإيضاح من خلال التحديد الحاسم للمفاهيم المتباينة عن"ماهية الإنسان " التى سادت فى المناخ الثقافى الأوربى الغربى ، فنجده يميز فى هذا الإطار بين خمسة أنماط رئيسية لما يمثله الإنسان بالنسبة لذاته . هذا مع الإشارة إلى أن كل واحد من هذه الأنماط يرتبط منطقياً وجوهرياً بفترة تاريخية معينة ، وأنه يمثل ، أعمق تمثيل ، جزءاً من الماضى

الإنسانى . وهكذا ، فإن الأفق التاريخى عند شيلر يطل منه الإنسان من شرفات خمس إمكن التقاطه منها فى لوحات خمس من يتأملها عاشها جميعاً ، وإستطاع بعمق مواز أن يتمثلها ، فيدرك منها ظلالاً للأفول والخفوت تارة ولآلاءات الألق والسطوع تارات آخرى . أكثر : إنه النظر إلى الإنسان فى قطاع عرضى ، هذه المرة ، والآن نبدأ فى عرض وإستعراض هذه الأنماط :

١- النمط الأول : *الإنسان من السقوط إلى الخلاص* :

إن هذا النمط الأول تمثله أعمق تمثيل فكرة الإنسان التى تسود فى دوائر الوحى الإلهى (اليهودى المسيحى) ، وخاصة فى أوساط الحياة الكهنوتية والتى ليست نتاجاً لفلسفة العلم ، بل " للعقيدة الدينية " . إنها تمثل نتيجة أكثر تعقيداً للديانة اليهودية والوثائق التى عبرت عن ذاتها فيها ، والعهد القديم خاصة ، والتاريخ الدينى القديم والانجيل : إنها الأسطورة المعروفة جيداً عن خلق الإنسان (نفسا وجسداً) بواسطة إله شخصى من أصل زوجين إثنين عاشا فى جنة أرضية (مذهب الحالة الأولى الأصلية) ومن ثم سقوط الإنسان بغواية الشيطان المريد ، ثم "الخلاص" بواسطة الإنسان - الإله بطبيعتيه ، والإصلاح المتاح من البنوة الألهية وعلم الأخرويات الأكثر تلوناً عن الحرية والشخصانية Personnalite والروحية والخلود

لما يسمى بـ "النفس" "والقيامة" "وبعث الجسد" "والدينونة" " والحساب " .... إلخ .

ولا يخفى أن هذه الأنثربولوجيا اليهودية المسيحية ذات نتائج مهمة فى فلسفة التاريخ وتفسير الماضى الإنسانى وآفاق التاريخ العام منذ " مدينة الله " عند أوغسطين **S.Augustin** وحتى الإتجاهات الأكثر حداثة عند بوسويه **Bossuet** مثلاً . ويرى شيلر أن هذه الأنثروبولوجيا الثيولوجية وإن كانت تملك تأثيراً مبالغاً فيه على من يعتقد بها ، ويؤكد على أنها لا تزيد على كونها أسطورة من الأساطير تتخذ أساسها مضمون عقائدى أو إيمانى ، وهذا هو علة تأثيرها العميق وسريانها عبر حقب زمنية طويلة . ويرجع شيلر أساس هذه الميثولوجيا إلى عوامل سيكولوجية أساسها الحصر النفسى **Angaisse** والقلق والوهن الذى يصاحب حياة الإنسان ، فضلاً عن الشعور بالذنب والخطيئة ، وما تلاه من قوعه فى إسار التشاؤم ، حتى لقد قال كانط : " إن الإنسان صنع من خشب معقوف جيداً حتى يأتى يوم ما ويخرج منه شئ معتدل / مستقيم ، كلية " .

وتأسيساً على وجهة النظر هذه ، يرى شيلر أن التحليل النفسى العميق الجاد لهذه العوامل التى أدت إلى ولادة هذه الأنثروبولوجيا الثيولوجية التى هى ميثولوجيا أساساً ، كفيل بتخليص الإنسان من

هذا الكابوس الثقيل الوطء على الإنسان . آنذاك يكـــون خــلاص الإنسان بواسطة الإنسان لا من شئ آخر غيره ، وهذا هو أســـاس المعقولية الجديدة التي سوف يتبناها شيلر كأساس لأنثربولوجياه .

٢-النمط الثاني : *الإنسان العاقل* :

ويتمثل هذا النمط الثاني عند شيلر ، في فكرة "الإنسان العاقل " أو صاحب الحكمة النظرية " Homo sapiens ، وهــي إختــراع إغريقي يمثل إكتشافاً مهماً في نتائجه فيما يتعلق بتاريخ تقويم الإنسان بواسطة ذاته . ولقد صيغت هذه الفكرة ووضعت الوضع الفلســفي الخاص بها لأول مرة عند إنكساجوارس Anaxagore ، وأفلاطــون وأرسطو . الأول وضع العقل Nous مبدأ لأول مرة في وجود الأشياء وإن لم يجعله فعالاً بما فيه الكفاية ، فيما يرى أرسطو . فأما الأخيران ، فقد زادا هذه الفكرة تأسيساً وفاعلية ووضوحا وجلاء لم يكن لهــا من قبلهما . وتكمن أهمية هذه الفكرة في كونها تؤسس فاصلاً بــين الإنسان والحيوان ، عموماً ، لا وكما هو شائع خطأ ، بين الإنســان والحيوانات الأكثر شبهاً به (كالقردة العليا ، مثلاً) بإستخدام منــهج تجريبي خالص ، بل عن منهج تأملي خالص . ويرى شيلر أن الفلسفة اليونانية كانت هي الأولى ، تقريباً في اكتشافها هذا ، وكان ذلــك على هامش فلسفة تسعى في الحقيقة إلى تفســير كــل موجــود ،

بيولوجيا ، بالإستناد إلى مقولتي الصورة والمادة (الصورة هي العنصر الإيجابي والفعال ، والمادة هي العنصر السلبي ، المتلقي) ، وجوهر الفكر هي صورته ، وبذلك تلقي الإنسان ولآول مرة وعيا بالذات ، بوصفه سيداً على الطبيعة قاطبة ، بما يملكه الإنسان ، كنوع ثابت أبدى ، من ملكة فعالة تخصه هو من دون غيره ، على الأصالة ، ولا ترتد إلى أية عناصر أساسية تنتمي إلى النبات أو الحيوان ، ألا وهي العقل " ratio الذى هو صورة خالصة ، وهو ما يجعل الإنسان قادراً ، أولاً ، على معرفة الموجود ، حتى الموجود فى ذاته ، والألوهية والعالم ، والإنتقال من المتشابهات إلى المختلفات ، والعكس ، ويميل نحو التطور الأكثر تعقيداً والممكن ،وهو قادر أخيراً على معرفة ذاته هو أيضاً . هذه الخاصة الماهوية فيه والفكرة الجوهرية التي ينبغي التأكيد عليها هنا ، هي أنه بدءاً من أفلاطون ظهر مبدأ أهم من أى مبدأ آخر فى هذا السياق ، وهو التماثل بين العقل والوجود . وأصبح ما يسمى باسم العقل الإنسانى يعبر عن مجرد وظيفة جزئية (وكمجرد إختراع ظهر فيما بعد) للوغوس أو العقل الإلهى الذى يعمل بقوة دفع الأفكار ، ولا يتوقف عن إنتاج عالمه ونظام هذا العالم - لا بمعنى عملية خالقة ، بل بكونه ، فقط ، مبدأ أبدياً للحركة والتنظيم . وما يهمنا هنا ، إيضاحات أربع يراها شيلر ضرورية لتعميق فهمنا لهذه الصورة :

١- إن الإنسان يمتلك ، فى ذاته عنصراً من ماهية إلهيـــة لاتتضمنـــه الطبيعة قاطبة ذاتها .

٢- إن هذا العنصر ، وهذه الملكة التى تصوغ وتنظم العـــالم أبديـــاً (والتى تحول الشواش " المادة " إلى " نظام " فى الكـــون همـــا ، أنطولوجيا ، أو على الأقل ، من حيث المبدأ ، شئ واحد ونفـــس الشئ : ومن هنا كانت القدرة الحقيقية للعقل على معرفة العالم .

٣- إن هذا العنصر ، بقدر ما هو لوغوس ، يســـود كـــل الصـــور الجوهرية عند أرسطو، وبقدر ما هو عقل إنسانى ،بإمكانه ، بـــلا أدنى مساعدة من الميول والإحساسات المشتركة بـــين الحيـــوان والإنسان (والمعتمدة على الإدراك ...) ، أن يبدى القدرة علـــى تحقيق مضموناته المثالية (" قدرة الروح " ، " وقدرة الفكر ").

٤- إن هذا العنصر ظل هو هو نفسه ،مطلقاً عبر التاريخ متطابق ذاتياً أو متماثل بين كل الشعوب والطبقات . وهذه حقيقة لا تتغـــير برغم كل التحولات الهائلة التى طرأت على شتى الأنثروبولوجيات وخاصة الفلسفية ، فيما يتعلق بهذه التحديدات السابقة ، وهـــو نقاط إتفق عليها أرسطو ، وتوما الأكوينى ، وديكارت وســـبينوزا وليبنتز وكانط وماليبرانش ...إلخ ، رغم كل ما يفصلهم جميعاً .

فهذه الأطروحات بقيت هى ذاتها ، كلياً بإستقلال عــــن النزعــة المضادة لهذه الأطروحة : ونزعة التأليه – وحدة الوجود .

هذا برغم أن قضية " الثبات" والتى تؤســـس هـــذه الصـــورة للإنسان ، قد هوجمت بعنف بالغ من فلسفات ما بعد الكانطية علــى أنها مضادة لفلسفة التنوير ، ولقد نقلت " مقدمة فلسفة التـــاريخ " لهيجل القول بأن العقل يحكم العالم ، ومن ثم فالتـــاريخ الكـــونى عقلانى ، وهذه الفكرة هى التى نقلت الفلسفة إلى التاريخ الكونى من خلال تصور للعقل يجعله ضد مبدأ " الثبات " القديم ، ومع ذلـــك نعثر على ثلاث من تلك التحديدات المطروحة منذ قليل صـــاعدة إلى أقصى حد نحو المفهومية " Panlogisme (وتعنى أن كل مـــا هـــو حقيقى واقعى مفهوم بأكمله) ، المتطرفة اللاشخصية ، بـــل نحـــو التوحيد الهوى التام بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى ، وأيضاً نحـــو تعزيز قضية " العقل كلى القدرة Toute – Puissance . ولكن يظل هناك مضمون جديد نسبياً ، وهذا يتم فى عملية الصيرورة إذ يقـــترب الإنسان ، ويجب أن يقترب من الوعى المتنامى بكل ما هو أزلى طبقـــاً لفكره هو : أى الوعى بحريته " العالية على كل الميول الحيوية وعلـــى الطبيعة .وبهذه الطريقة فإن هيجل ،إذ يدحض قضية ثبـــات العقـــل الإنسانى ، يستعرض بتميز بالغ ، تاريخاً للأشكال المقوليـــة الذاتيـــة

ولأشكال الروح الإنسانى ذاته ، ويتتبع تاريخ تراكم أعمال العقـــل .والملاحظة التى يؤكد عليها شيلر هنا ، هى أن هذا التطور للـــروح الإنسانى عند هيجل ، مستقل عن التغير البيولوجى للطبيعة الإنســانية . وهذه الملاحظة غاية فى الأهمية لدى شيلر ؛ إذ نجده فيما بعد،يؤكد على أن ماهية الإنسان " أى الروح ، مستقلة تمامـــاً عـــن البنــاء البيولوجى والفيسيولوجى له ، إستقلالاً لا يعنى التدافع أو التضـــاد بينهما . كما أن هناك ملاحظة أخرى لا تقل عن هذه أهمية بالنسـبة لشيلر ، وهى أنه فى مجرى عملية الصيرورة ، هذه ، تحصل الألوهيـة الأبدية فى الإنسان على الوعى بذاتها وبكل مقولاتها الأبدية الخاصـة ، فهناك علاقـــة بـــين الفينومنولوجيـــين أى فينومنولوجيـــا هيجـــل وفينومنولوجيا شيلر ، فى هذه النقطة بالذات .ولسوف يتضح ذلـــك أكثر فأكثر كلما تقدمنا فى البحث .

وتبقى ملاحظة أخيرة وتكمن أهميتها فى كونهـــا ضـــد التيـــار التقليدى حتى الآن ، وهى أن العقل ، كما رأيناه حتى الآن ، وبعيـــداً عن التحققات الوضعية الجديدة والـــذى يعـــنى صفـــة البداهـــة أو فكرة شئ يرى ذاته ليـــس إلا أصطناعـــاً يونانيـــاً أبـــان نيتشـــه وجويلام دلتاى G. Dilthey عن أنها – والمتمثلة فى فكرة الحقيقـــة كتطابق الفكر على الشئ – مرتبطة منطقياً بالفكرة الروحية عن الله ،

وهى تختفى بإختفائها ،وهى بالنسبة لنيتشه ليست ســـوى صـــورة للنموذج الزهدى l'ideal ascetique الذى سعى إلى هدمـــه تحت طائلة " تشاؤمه الديونيزى Pessimisme dyonisiaque ونظريتــه فى المعرفة المتضمنة فى إرادة القوة ، والتى طبقاً لها لا يجب أن تكون كـل أشكال الفكر سوى وسائل لإرادة القوة فى الإنسان . ويكتفى شـيلر فى النهاية فى حكمه على هذه الصورة المقدمة عن الإنسان فى هـــذا النمط ، بأنه بغض النظر عما قرره الفلاسفة ، هنا ، عن العقـــل أو حتى الذهن (كما سلم به ديكارت) إلا أنه ما من أهـــم منـــهم لا يعتبر بديهياً أن العقل يمكن أن يكون حقيقة واساس كل الكـــون ، ومع ذلك فإن أهلية هذا العقل للسيطرة على الواقع بواسطة الفكر لا تعدو أن تكون إفتراضاً . وما ذاك بالقطع ، إلا نتيجـــة للخلـــط فى تصور ما يسمى بالعقل بين ما هو إنسانى وما يتجـــاوز الإنســـان . وهذا الخلـــط مـــن شـــأنه إلا يوحـــد وجهـــة النظـــر بالنســـبة للماهية الحقيقيـــة للإنســـان إذا مـــا إعتـــبر العقـــل أو الذهـــن بـــالمعنى الثـــابت أو الدينـــامى أساســـاً لهـــذه الماهيـــة ، ولهـــذا إستحقت هذه الصورة النقد الشيلرى . (٣٧) .

٣- النمط الثالث : *الإنسان الصانع* :

يتناول شيلر ضمن هذا النمط فكرة الإنسان الصانع L'Homo Faber كماهية للإنسان قدمت فى إطار أيديولوجيا تعتمد النزعة الطبيعية والوضعية والبرجماتية حديثاً ، وتبدأ نظرية الإنسان الصانع أولاً ، بإنكار إمتلاك الإنسان ملكة عقلية خاصة . وبذلك فلا يوجد أى إختلاف ماهوى بين الإنسان والحيوان ، بل إختلاف فى الدرجة فحسب ، فالإنسانية ليست إلا نوعاً حيوانياً خاصاً ، نرى فيه ، تجريبياً ، نفس العناصر ، نفس القوى ، نفس القوانين الموجودة فى الأحياء مع إختلاف وحيد خاص بالتعقيد الشديد فى داخل النتائج . وبالتالى فإن كل ما هو نفسى وروحى وحتى نؤزيسى noetique (عقلى) يجب تفسيره بإستخدام الميول الحيوية والإنطباعات الحسية ومشتقاتها التكوينية ، أما ما هو "الروح" - إذا كان جديراً هذه التسمية - (أى الملكة التى تختلف ، ظاهرياً ، عن الميل) أى ملكة الإرادة ، ووضع الغايات ، والتمسك بالقيم والتقويم والحب الروحى ، وبالتالى أيضاً الأعمال حيث تعبر عن إستعداداتها (الثقافة) - فليس إلا ظواهر إضافية ، ثانوية مصاحبة epiphenomenes وإنعكاسات غير فعالة واعية بعوامل تمارس فاعليتها فى المستوى تحت الإنسانى (فى داخل المملكة الحيوانية) . فالإنسان إذن وفى المقام

الأول ، ليس كائناً عاقلاً بالمعنى المتضمن فى الصورة السابقة فى النمط الثانى ، بل كائن حى تقوده ميوله ، فأما ما يسميه هو " بالأفكـــار" والأفعال العاطفية السامية (أى الحب بالمعنى الخالص) والإرادة ، فلا تعدو أن تكون نوعاً من أنواع اللغة بالاشارات التى بهـــا تتواصـــل إنطباعاته الغريزية (الفطرية) معاً (نيتشه ، هوبز) – وهـــى تعـــنى تعبيراً رمزياً عن حشد أساسى من الميول ومتضايفاتهـــا الإدراكيـــة perceptifs . فالإنســـان ليـــس إلا كائنـــاً حيـــاً بلـــغ تطـــوره درجة خاصة من الرقى .

أما " الروح " والعقل فليساً مما يمتلك أساساً ميتافيزيقياً مسـتقلاً ، و لم يعودا مما يخضع لقوانين أساسية مستقلة ، ومتسقة مع القوانـــين نفسها : قوانين الوجود ، بل يعنيـــان ، فقـــط ، تطـــوراً واضحـــاً للملكات النفسية الأكثر سمواً مما نصادفه عند القردة العليـــا . أى أن العقل ليس إلا ذكاء تقنياً مثله فى ذلك مثل كل العمليات الآخـــرى والعلاقات من النمط السيكولوجى ، يمتلك متضايقات تتجلـــى فى وظائف الجهاز العصبى . كما أن " الروح " ليست ، هنا ، إلا جـزءاً من النفس (أى ذات طابع نفسى) بمعنى كونهـــا تمثـــل الجـــانب الباطنى مـــن العمليـــات الحيويـــة . وأمـــا الوعـــى فينحـــل إلى مجموعة من الصور تندمج فى كثرة مـــن المنبـــهات (أو المثـــيرات)

وردود أفعال " الجسمية " . أى إنه حشد من الرموز التلقائية للأشياء وللروابط الإتفاقية بين هذه الرموز .

وأما عن وحدة " اللوغوس " الذى يشكل العالم ويعمل فينا بوصفه " عقلاً " فليس من المجدى العوده إليه ، إذا لم يسأ الظن أو إذا لم يلتبس الأمر ميتافيزيقيا حول الوعى الإنسانى ، أى إن لم ينظر إليه على أنه إمتلاك خاص أو إعادة إنتاج (بعملية خاصة) للوجود ذاته . فماذا ،إذن ، يكون الإنسان ، ماهوياً ؟

١-أهو حيوان يستخدم الرموز (اللغة) ؟

٢-أهو حيوان يركب الآلات ؟

٣-أهو حيوان فقارى ، أى له مخ أعلى وظيفياً فى قشرته من مخ الحيوان ؟

إن إيجابية الإجابة عن هذه الأسئلة السابقة تشكل "ماهية " الإنسان " فى الصورة التى تقدمها له هذه الأيديولوجية القديمة قدم النزعة الحسية بدءاً من ديمقريطس وابيقور مروراً بـ "بيكون" وهيوم "ومل " و"كونت" وسبنسر وداروين ولامارك (أصحاب النزعة التحويلية Transformisme التى تدعى عدم ثبات الأنواع لأنها فى تطور متصل) وحتى الفلسفات البرجماتية التى طورت هذه الصورة

عن الإنسان كإنسان صانع ، والتي وجـــدت دعمــاً قويــاً مـــن سيكولوجيين كبار – في هذا الإتجاه – وهو إتجاه مؤسس أيضاً علـــى فلسفة هوبز وماكيافيللي – يذكر شيلر منهم فويرباـــاخ وشـــوبنهور ونيتشة ، وفرويد وإدلر .

أما شيلر فينتقد كل هذه النظريات الطبيعية خاصة فيما يتعلـــق بالماضي الإنساني ، والتي تمثل الإنسان كما لو كان يجد قياده الأصلـي من الميول ، ويستدل على ما يسمى بـ "الروح" من النبض والإدراك ، أو حتى بالرجوع إلى الكبت والتسامي (عند فرويد ، مثلاً) وهـو يوجه إنتقاده بالتفصيل كالتالي :

أ- ***ينتقد أولاً المفهوم الإقتصادى الماركسي*** (عـــن التـــاريخ) والذى لا يعدو التاريخ طبقاً له ، أن يكون صراعاً جوهرياً بـــين الطبقات ... إنطلاقاً من صراع الميول الأساسية ، والتي تلعـــب دوراً حاسماً في الصيرورة الجمعية ، وبالتالي فإن ما يسمى بالثقافـة الروحية ليس ، إطلاقاً ، سوى ظاهرة ملحقة ثانوية ، كما أشـرنا ، من قبل ، ودورة معقدة متجلية في إشباع هذا الميل في المواقـــف المتغيرة للمجتمع التاريخي .

ب- وينتقد، ثانياً ، المفهوم الذى يتسق مع نظرية الميول التي تجعل مـن غريزة التناسل ونتائجها ذات الطابع الكمي والكيفـــي محركـــاً أول للتاريخ (شوبنهور – فرويد) .

جـ- وينتقد ، أخيراً ، المفهوم الذى تعد الأحداث التاريخية ، طبقاً له ، تعبيراً عن سياسة القوة . وهذا المفهوم يرجع إلى هوبز وماكيافيللى وله أشكال أخرى أكثر تفصيلاً وإختلافاً ، فيما بعدها . ويكفى فى نظر شيلر أن نذكر حالات " كونت " الثلاث ، والمعبرة بكثافة عن سيادة أطوار المعارف الإنسانية والحضارة التقنية بمقتضى معيار ساذج للعلم الوضعى الحديث والمناهج الإستقرائية والثورة الصناعية فى أوربا الغربية ، وتحديد إقامة المعايير القيمية فى المكان والزمان ، والتى لم تعد تنتمى إلا إلى الأطوار الميتافيزيقية والدينية والتى أصبحت مراحل بالية من مراحل الروح الإنسانى ..ويتبعه فى ذلك سبنسر ، ونفس الصورة عند ماركس ، وهذا ما حدا بشوبنهور أن يعلن كفره بالتاريخ وفراره من أوربا (ثقافياً) - يكفى أن نذكره لنتبين فشل هذه الأيديولوجيا فى تقديم صورة حقيقية عن الإنسان ت عبر تعبيراً صادقاً عن ماهيته ، وهى فى نظر شيلر ، لا تختلف فى درجة هذا الفشل عن الصورة السابقة والتى قدمت الإنسان العاقل . (٣٨) .

النمط الرابع : ***الإنسان الديونيزى l'Homme dyonisiaque***

يبدأ شيلر بتعريف أو تحديد هذا المفهوم عن الإنسان بأنه ذلك الذى - وبتكنيك واع كذلك الذى يسعى به مفهوم الإنسان العاقل إلى الإحالة الطبيعية (يعنى تطبيع) لميوله وحياته الحسية ، وذلك لفهم المثل الأبدية **eternelles** - يطمح ، على الضد من مفهوم الإنسان العاقل ، إلى تطبيع الروح والعقل (بالإندفاع الإنتشائى ، والرقص والمخدرات ، لكى يوحد حياته ، باطنياً ، مع الطبيعة الخالقة ، فيتوحد فعلياً مع الطبيعة الطابعة **natura naturans** : إنه الحس الأنثروبولوجى الذى طبقا له يصبح العقل هو "مريض الحياة " الذى يفصل الإنسان عن القدرة الخالقة للطبيعة والتاريخ . (٣٩) .

وبرغم أن الديونيزية ، ومن منطقها الخاص ، ترفض بالإطلاق كل الأديان الروحية : اليهودية والمسيحية - ، وتنبذ فكرة إله خالق بوصفه روحاً - ؛ إذ الروح ، فى نظرها ، مبدأ شيطانى ينخر الحياة والنفس - إلا أنها ، مع ذلك تقترب من الأنثربولوجيا المسيحية وذلك بفكرة " السقوط " ، وبالأخص إذا اتخذت هذه الأنثروبولوجيا الصورة التى إتخذتها عند القديس أوغسطين ، فقط لأن الديونيزى ليس "إنساناً " سقط فعلاً فى الماضى ، بل الإنسان العاقل هو نفسه السقوط والخطأ والخطيئة ، وليس مجرد أصلاً لهذا السقوط .

ويرى شيلر أن فلسفات متعددة تعبر عن هذه الصورة الأخيرة منها الفلسفة المتأخرة عند شيلنج وشوبنهور وإدوارد فون هارتمان وهي فلسفات مؤسسة ، رأساً ، على " سقوط " طبيعة الإله التي تنفصل عن الروح الإلهية ، وعلى الخطيئة الأولى (الأصلية) للرغبة العمياء المتعطشة للوجود . ومن جهة أخرى ، وكما رأينا ، فإن هذه الأنثروبولوجيا الجديدة تنفصل إنفصالاً حاسماً عن الأنثروبولوجيا العقلانية ؛ إذ فهم هذا الإنفصال إنطولوجيا فيما يتعلق بالحياة والروح .

والنقد الرئيسي الذى يوجهه شيلر إلى هذه الصورة الجديدة للإنسان يرصد الخطأ الأساسي لهذه النظرية وهو أن مفهوم الروح ، طبقاً لها ، لن يتضمن إلا مجرد فكر يباشره الذكاء التقني وهو ما يتضمن،أيضاً ، وكما سبق ، في المعنى الوضعي والبرجماتي ، فهذه الروح لن يكون بإمكانها فهم عالم من الإفكار والقيم التي لها وجود وحقيقة انطولوجية . أما هذه الأشياء الأخيرة فلا تعدو أن تكون مجرد إصطناعات Fictions خادعة للإنسان وبهذه الطريقة تظل هذه الأنثروبولوجيا معتمدة كلياً على خصمها اللدود ، أعني الأنثروبولوجيا الوضعية – البرجماتية أي أنها تتبعها سراً رغم أنها تطاردها جهراً . وهذه الروح بقدر ما هي لوغوس لن يكون بإمكانها

أن تفتح للإنسان مملكة جديدة للوجود ، ولا - بقدر ما هى حسب خالص يعطى له - الدخول إلى عالم القيم ؛ إنها لن تفعل ولا تفعل ، فى الواقع ، إلا إجراءات وآليات معقدة دائماً وذلك من أجل إستخدامها فى دعم الميول الحيوية حتى لا تفسد أى تناغم طبيعى .

٥- النمط الخامس : *الإنسان الأعلى (السوبر مان)* :

والنظرية التى يعرضها شيلر تحت هذا النمط الأخير هى على العكس تماماً من النظرية المعروضة تحت النمط السابق والتى حطت من شأن الإنسان ، أو على الأقل الإنسان العاقل - والذى وحد الفكر الغربى بينه وبين الإنسان عموماً ـــ كما لم يفعل من قبل أى مذهب فى التاريخ ، فكان الإنسان ، وطبقاً لهذه النظرية ، ليس إلا حيواناً : لم يصب بأى مرض أعضل من مرض الروح . والنظرية الحالية تعلى من شأن الوعى الذاتى والقيمة الإنسانية وتعطى لهما فكرة أعلى بهاء وفخاراً ما لم يعطهما أى مذهب فلسفى أو غيره معروف ، وليست هناك مقارنة ، بالطبع ،فى هذا الخصوص .

وأما الشكل الملهم لهذه النظرية فهى الأنثروبولوجيا التى قدمها نيتشه فى فكرته عن الإنسان الأعلى وإذا تميز الإنسان العادى فى "زارادشت" ، بوصفه إشمئزازاً وعاراً مؤلمين ، فهذا بالقطع لا يظهر إلا بالمقارنة بالصورة المتألقة للإنسان الأعلى Surhomme ، أى

المسئول الوحيد والسعيد بمسئوليته ، أى السيد المبدع والمسئول عن كل ما هو ذو معنى فى الأرض والمبرر الوحيد لما يسمى بالناس والإنسانية ، والتاريخ ومجرى العالم ، وما هو أعلى قيمة وجودية بالإطلاق .

وهناك مفكرين وفلاسفة آخرون يرى شيلر أنهم قدموا هذه الصورة الجديدة عن الإنسان ، يذكر منهم ديتريش هينريش D.Heinrich ، وكرلر D.kerler ، وفيلسوف عظيم هو نيقولاى هارتمان - N.Hart mann ، الذى تمثل أخلاقه المهيبة الكثير فى هذا الموضوع ، وتقدم مفتاحاً أكثر حسماً وخلوصاً لهذا المفهوم الأخير (الإنسان الأعلى) .

فأما أساس هذه النظرية الأخيرة للإنسان عند كرلر وهارتمان فهو "إلحاد" Atheisme من نمط جديد إذا ما قورن بأى شكل من أشكال الإلحاد الغربى فيما قبل نيتشه . إنه الإلحاد الذى يفهم على أنه مصادرة للجدية والمسئولية . وشيلر يشرح من جانبه معنى هذا التعبير كالتالى :

إن الإلحاد (بأوسع معنى للكلمة) بكل أشكاله التى تجلت حتى الآن ، أى المادى والوضعى ... إلخ ، يعتبر وجود الله كشئ مرغوب

فيه فى ذاته ، ولكن المشكلة هى فى عدم إمكانية البرهنة عليه وتصوره مباشراً أو غير مباشر ، وفى عدم إمكانية التوفيق بين هـــذا الوجـــود ومجرى العالم .... فعل ذلك كانط ، وجعله مصادرة عامة للعقـــل العملى . أما المذهب الجديد ، فيقول الضد من ذلك : ليس هنـــاك إستحالة فى وجود نظرية فى وجود شئ ما (x) كمبدأ للعـــالم ، أى الذى (الموجود) فى ذاته Ens a se سواء أكان هذا الشئ (x) إلـــه للألوهية أم للإلحادية ، وسواء أكان عقلانياً أم لا : ففى كل الحالات لا يمكن معرفته ، ولكن وباستقلال عما إذا كنا نعرف أولاً نعـرف ، فهناك شئ حاسم : فلا يمكن وجود إله أو لن يمكن وجوده إذا كان للمسئولية والحرية والواجب وجود أكثر من كونها ألفاظاً بســيطة ، وكان لوجود الإنسان معنى ممكن .

ومن الواضح ، فيما يقول شيلر ،أن هذا المذهب يتمتع بمزيـــة خاصة ، ولآول مرة ، فى شكل "المصادرة بالإلحاد " ؛ إذ لا يعفـــى إنكار وجود الله الإنسان من مسئوليته ، ولا يشعره بضآله اســتقلاله وحريته ، بل على العكس تماماً ، يشعر ، وإلى أعلى درجـــة يمكـــن تصورها بهذه المسئولية وبهذه السيادة . ويعتقد شيلر بـــأن "نيتشـــه "كان أول من شعر ، إلى أقصى حد، بأهمية نتائج قضية "إن الله قـــد مات " ، إنه لا يستطيع إلا أن يموت إذا قدر الإنسان ذلك ! ليكون "

فوق ـــ إلهى " . وهذا هو المبرر الوحيد لموت لإله . ويذكر شيلر فى هذا السياق أن " هارتمان " ، ذهب أيضاً ، هذا المذهب عندما جعل الصفات الإلهية " (القدر / القضاء / القدرة) معزوة إلى الإنسان " ، لكن لا كما أراد كونت إلى الإنسانية ، بل إلى الإنسان " الشخص ".

وحكم شيلر على الأنثروبولوجيا المقدمة الآن ليس حكماً قاسياً كما هو مألوف منذ إستعراض النمط الأول ، وحتى الآن ، فشيلر لا يختلف معها فى التوجه ، وهو الإعلاء من قيم الانسان الشخصى ، وأهمية مثل هذا الإعلاء فى تعديل مكانة الإنسان فى الوجود ،ولكنه يرى أن مثل هذه الأنثروبولوجيا حماسية أكثر من اللازم ولذلك يرى أن التاريخ المؤسس على هذه الأنثروبولوجيا قد أصبح ، بما هو كذلك ، مجرد لوحات حائطية تذكارية " للشكل الروحى " المتمثل فى الأبطال والعباقرة أو كما قال نيتشه : النماذج العالية ـ أى القدوات للنوع البشرى . أو كما قال كارليل Carlyle : إن الناس هم الذين يصنعون التاريخ ".

والآن ، وبعد أن قدم شيلر كافة الأنماط الممكنة التى قدمت صوراً تفاوتت فى الأسس التى إنطلقت منها ، فيما يتعلق بالأساس الذى يشكل " ماهية للإنسان " ، وبالتالى مفهوماً للروح " يتراوح

بين الطابع الميتافيزيقي والطابع الوضعي التجريبي، ماذا عن قرار شيلر تجاه هذا الحشد من الأفكار التي كررت المشكلة تاريخياً ، وكررت معها الأخطاء القديمة ، فلم تفلح في التجرد منها ؟ القرار الحاسم الذي يصدره شيلر ، هنا، هو ضرب الصفح عن كل التقاليد المتعلقة هذا السؤال عن الإنسان ، وهذا الجهد المبذول لإعتبار الكائن المسمى بـ "الإنسان" بالإنفصال المنهجي الكامل ، والدهشة الحادة ، إذ يسمحان فقط بالوصول إلى تصورات جامدة . ويعترف شيلر بحرارة الحرب التي يجب شنها ضد هذا الكم من الصعوبات التي يجب ضرب الصفح عنها ، وضد اللاوعي وقوة المقولات التقليدية التي صيغت على خلفيتها هذه التصورات .

وهكذا فإن الشيء الوحيد الذي يجب عمله في نظره هو التخلص شيئاً فشيئاً من هذا النير بالفهم الدقيق لأصل هذه المقولات في تاريخ "الروح" ، وإنتصار هذه الأخيرة (الروح) على تأثير هذه المقولات ، وذلك عن طريق الوعي بذاتها . (٤٠)

ويقصد شيلر الحرب ، بالقطع ، أن تكون ضد كل العلوم التي جعلت الإنسان موضوعها – أي العلوم الطبيعية والطبية وقبل التاريخية والأنثولوجية والتاريخية والإجتماعية ، والسيكولوجية والسيكونشوئية

وعلم الطبائع الشخصية - ذلك أنها تصورت أنها هى القادرة وحدها على تقديم أنثربولوجيا حقيقية تدعى كونها فلسفية أساسية بما فيه الكفاية ، وفى نفس الوقت ، تطرح موضوعات البحث بصورة أكثر تحديداً وإيجابية .(٤١) هذا فضلاً عن كل الأنثروبولوجيات الفلسفية المقدمة ، فى موضع سابق ، حتى الآن .

ومعنى ذلك أن شيلر قد آل على نفسه بذل جهد الطاقة لحل السؤال الجوهرى الملح والعصرى فى ذات الوقت ، ويعنى به السؤال عن أنثروبولوجيا فلسفية ولكن ينبغى ، قبلا الشروع فى تقديم بنود ذلك الحل أن يقدم تحديداً لهذه الأنثربولوجيا أو تعريفاً لماهيتها . إن شيلر ينجز ذلك فعلاً وصراحة ، فى بداية كتابه الأكثر أهمية فى موضوع النقد التاريخى للفكرة التى قدمتها الأنثروبولوجيات الفلسفية السابقة عن الإنسان وماهيته وأعنى به : "الإنسان والتاريخ" . كالتالى " أعنى بالأنثربولوجيا الفلسفية "العلم الأساسى لماهية الإنسان وللبنية الأيدوسية (الماهوية) eidetique له ، وذلك فى علاقته بالممالك المختلفة للطبيعة (جوامد)، نباتات وحيوانات ، وأيضاً فى علاقته بمبدأ كل الأشياء ، بالأساس الميتافيزيقى لماهيته ، ببداياته فى الكون من وجهات النظر الفيسيولوجية والسيكولوجية والروحية ، والقوى والدوافع التى تؤثر عليه ويؤثر هو عليها ، والإتجاهات

والقوانين الأساسية لتطوره البيولوجي والسيكولوجي والروحي والإجتماعي ، منظوراً إليها في داخل إمكانياتها الأساسية ، وأيضاً في داخل نتائجها الفعالة . فضلاً عن مشكلة العلاقة بين النفس والجسم ، أو كما يمكن القول ، بين ما هو فيسيولوجي وما هو سيكولوجي ومشكلة العلاقة بين "الروح" والحياة " . (٤٢) .

وهو يحدد في كتابه الأهم "مكانة الإنسان في الكون " مهمة هذه الانثروبولوجيا الفلسفية الجديدة وذلك بحصرها في بيان الكيفية التي تصدر بها كل محتكرات الإنسان (خصوصياته) ومنتجاته وأعماله الخاصة ، عن بنيته هو (الإنسان) ذاته ، ويعني شيلر هذه المحتكرات : اللغة والضمير الخلقي ، والآلة ، والجيوش ، وفكرتي العدالة والظلم ، والدولة ، وأعمال الإدارة والتحكم ، والقدرات التعبيرية عن الفنون والأسطورة ، والدين ، والعلم ، والتاريخية والإجتماعية . (٤٣) .

والآن وقبل الولوج إلى العالم الفينومنولوجي الذي شيده شيلر وصفياً لإبراز فينومنولوجيا الروح على خلفية هذا العالم الذي يتميز ، عنده ، بكونه واحداً، أي يمثل وحدة الوجود بين ما هو روحي وما ليس كذلك ـــ الآن يجب أن نبدي هذه الملاحظات على التعريف السابق :

١- أولاً ، ومنذ البداية، يريد شيلر التوحيد بين الأنثروبولوجيا الفلسفية المزمع تأسيسها والعلم بما هو كذلك ، أى العلم الذى أعده هوسيرل من قبل النموذج المثالى للفلسفة " فى كتابه " الفلسفة كعلم محكم" ، والذى تناول فيه بالنقد والتصحيح كل النزعات الطبيعية التى أرادت تأسيس الفلسفة والعلم على "وضعية" من شأنها جعل الإنسان فى أزمة لا مخرج له منها، وكما وصفها هوسيرل فى كتابه المعنون " الفينومنولوجيا وأزمة العلوم الأوربية " أى فصل الإنسان عن إنتاجه العلمى وجعله غريباً عنه وهذا هو معنى إغتراب العلوم عنده ، بالإضافة إلى اغترابها عن أساسها الذى يترسخ فى بداهة "عالم الحياة" .

٢- والملاحظة السابقة تقودنا إلى ملاحظة أخرى وهى أن عدم كفاية الإتجاه الوضعي فى النظر إلى العلم والإنسان معاً قد دعت هوسيرل ومن بعده شيلر بل والوجوديين الفينومنولوجيين (هيدجر – سارتر) إلى الحط من شأن العلم " الوضعى " الذى يموضع الإنسان " ويضعه فى مخطط العلوم كمجرد موضوعات متكيفة طبقاً لمناهج هذه العلوم وذلك من دون "باق" وهو ما سيثور شيلر عليه، فيما بعد .

٣- فى الوقت الذى رفض فيه هوسيرل إعتماد النزعات الأنثربولوجية

فى مجال الابستمولوجيا وخصوصاً المنطق ، كما هو بين فى مؤلفه العظيم " بحوث منطقية " بجزئيه ، جنباً إلى جنب النزعات السيكولوجية والتجريبية،نجد شيلر يتخلى عن حذر الفينومنولوجيا الرائدة ويوحد بين الأنثربولوجيا والعلم المحكم، على الضد من مشروع هوسيرل السابق .

٤- إن الإنثروبولوجيا الشيلرية سوف تحاول ،بناء على التعريف السابق، أن تتجاوز النظرة العلمية التقليدية عن الإنسان ، ولكن السؤال الأهم الأن : هل يمكن تجاوز العلم إلا بالعلم ؟ إن تجاوز العلوم يعنى تجاوز علمية العلوم . هذه حقيقة لا يجب إغفالها فى وسط هذا الحشد الذى حشده شيلر للإيهام بأهمية العناصر المؤلفة له . وفى نظرى ، فإن شيلر سوف يتزلق وهو بصدد هذا التعريف إلى مسالك من شأنها إبعاده عن مشروعه الأساسي ولن نستبق الرؤية ، هنا، بل ما أردنا التنويه عنه هو ما يسمح به التعريف السابق ، وفى حدوده .

وربما أراد شيلر بمصطلح " علم " فى التعريف السابق " الفينومنولوجيا " كمنهج، ولكن الفينومنولوجيا كما أراد لها صاحبها علم " وضعى " لا بمعنى " طبيعى " بل بمعنى رصد " موضوعات " الواقع الفعلية والممكنة كموضوعات للتجربة الترنسندنتالية أعنى تجربة الوعى ؛ وهذا يعنى "كفاية " هذه الأخيرة والقيم عليها (الوعى)

كأساس للوجود الأنطولوجي الصورى "للعالم والذات" ؛ فلم تـنزلق إلى الإقرار بمبدأ ميتافيزيقى للعالم والذات، بل دعـــت إلى "تعليــق" كافة الأحكام المتعلقة بهذا المبدأ . و يبدوا هـــذا جليـــا فى كتابــه "الأفكار" Ideen . والسؤال الآن لابد من أن يكون عن مدى أمانــة شيلر على معنى "علمية " الفينومنولوجيا بل واية علمية ،أعنى "وضعية" العلم ولو بالمعنى السابق.

(ب) فينومنولوجيا الواقع :

يبدأ شيلر تحت هذا العنوان فى الوصف الفينومنولوجى للوجــود الواقعي ودوائره ،وذلك بالإحالة إلى فكرة رئيسية يتبناها على طــول الخط ، وهى عدم كفاية العلوم على مختلف توجهاتها فى رصد "الماهية الأساسية أو الأيدوسية للإنسان" ويعنى بها "الروح" . وبالتالى فــإن هذا الوصف سيعلو على انقاض العلم بدعوى " عدم الكفايـــة " ، وهو الرفض الذى أسس من قبل رفض كافة النزعات الأنثربولوجيــة فى الفقرة السابقة، أعنى النزعات التى أتخذت من الثقافــات العلميــة أسساً لها . وهنا سوف تكون النظرة إلى الإنسان فى قطاع طــولى فى سياق الواقع الكلى الحقيقى Dasein والواقعى الفعلى ، أى "الــروح" Geist . ولسوف نرى شيلر فى هذه الإطلالــة الطوليــة للإنســان متأرجحاً بين العلمية والميتافيزيقية؛ فيتجاوز الأولى ليصعد إلى الأخــيرة

وينتصر لها فى النهاية ، مما يشكك فى ولائه للأولى. وبالتالى فقد لا يخرج شيلر فى أنثروبولوجياه عن الإطار الذى حبس فيه كافة الأنثروبولوجيات السابقة . وهذا الحكم ليس حكماً مسبقاً ، فكل الإعتبارات التالية سوف تكون حيثيات لهذا الحكم .

هذا إذا بدأنا فى تفصيل النظرة الفينومنولوجية ، أى الواقع وذلك للسعى الحثيث نحو بيان "ماهية " هذا الواقع فينومنولوجيا ، أى لا علمياً وضعياً ، تمهيداً لبيان التباين الكيفي بين هذه الماهية " والماهية الإنسانية " أعنى "الروح" .

أولاً : نرى شيلر فى بداية كتابه الأهم فى هذا السياق والمعنون " مكانة الإنسان فى الكون" (العالم أو الوجود ، والمعنى واحد عند شيلر) يقدم تصنيفاً هرمياً لكافة الدوائر المكونة للواقع كما تراها فينومنولوجياه ليحاول الإمساك بالمبدأ الذى يسرى فى داخل هذه الدوائر المتفاعلة وإن بدرجات متفاوته لنستنتج من ذلك بعد "رد" هذا المبدأ إلى مجرد مبدأ " طبيعى " وحسب ، أنه ليس هو الذى يميز "الإنسان " ويقوم " ماهيته " "العمقى " .وهذا هو المنهج الخاص الذى سيتبناه شيلر خلال هذه النظرة الكلية إلى الواقع .

**والواقع عند شيلر ينقسم هرمياً إلى دائرتين أساسيتين :

١- "الدائرة العضوية " : وهي ما تضم كل ما هو حي : أعني النباتات والحيوانات والإنسان .

٢- "الدائرة اللاعضوية" : وتضم كل ما ليس حياً، أعني الواقع الجمادى، أى الطبيعة اللاحية ، بصفة عامة .

**وهو يميز فى داخل الدائرة الأولى بين دائرتين خاصتين :

١- "دائرة الدافع الحيوى" وتسود فيها فاعليات الحياة من نمو وتطور ، .... إلخ .

٢-دائرة الروح، وهى ما تظهر فى الإنسان فحسب من دون أبناء الدائرة العضوية قاطبة ، وهى تتجلى فيه كشخص ، بل كوجود مطلق (الله) ويجب أن نلاحظ أن التمييز الذى يصطنعه شيلر بين الدوائر جميعاً ودائرة الروح ليس على مستوى " الكم " ، تلك المقولة التى تتبناها الدوائر الفلسفية والعلمية ذات النزعات الطبيعية ، بل على مستوى " الكيف " وهى المقولة التى هى بمثابة المفتاح لولوج " مملكة الروح " وهى الميزة الأساسية التى تشكل "ماهية الروح" فى مقابل ماهية الدوائر الأخرى للواقع .

وبذلك فإذا كان "الإندفاع الأساسى " هو ما يشكل ماهية الواقع اللاروحى وإن كان يتخذ صوراً متباينة فى تشكيله ماهية

الدوائر المختلفة من هذا الواقع ، فإن "الروح" هي ما تشكل "ماهية الإنسان" . ولكن العلاقة بين هذين المبدأين لن تكون علاقة تضاد أو عداء ، كما سنرى ، بعد قليل ، بل تنافذ وتداخل؛ فمنهما معاً تتألف شخصية الإنسان، كتجسيد للروح . وهنا سوف يكون الإنسان ميكروكوزم Microcosme تتجلى فيه صورة الوجود الكلي العالمي macro cosme إذ يجمع في تأليفه كلا المبدأين السابقين في إرتباط وظيفي نادر في الكون . وهذه الصورة الإجمالية لفينومنولوجيا الوجود الشيلرى أردنا تصويرها هنا حتى تتخذ كل تفصيلات الواقع مكانها على خريطة هذه الصورة والأهمية التي هي لها من خلال موقعها منها في نظر شيلر . وأخيراً للمساعدة في متابعة الصورة كما تعرضها الفينومنولوجيا من جانبين ليس بينهما تضاد لواقع أو وجود واحد مفصل . ولنبدأ ، أولاً، في بيان صورة "الإندفاع الأساسي" drag في كلية الدوائر المشكلة للواقع اللاروحي .

أ- يشكل "الإندفاع الأساسي" في دائرة الواقع اللاعضوي وهي الدائرة الفرعية الأولى من دوائر الواقع اللاروحي ما يسميه العلم بـ "القوة" أو "الطاقة" وهي تتجلى فيما يلاحظه المرء من ظواهر وأحداث كالبراكين والأعاصير والفيضانات ، ... وهي ما تشكل

تركيزاً هائلاً لهذه القـــوة أو الطاقـــة أو القـــدرة Pouex وحـــتى تلك التي يتدخل فيها الإنسان كالإنفجارات الذرية ، تدخل أيضـــاً فى هذا الباب .

وينظر شيلر إلى هذه الأحداث على أنها لا تخضع إلا لقوانـــين عشوائية، أى لا تحكمها قوانين ثابتة تسببها وتحددها فى سياق معـــين ، وبالتالى فإن حدوثها عرضى وعشوائي، أيضاً . لذلـــك فـــهى لا تخضع إلا لمعنى إحصائى، فقط .وينتهى من ذلك إلى الحكم بأن هـــذه الدائرة من الواقع معتمة فالعمليات اللاعضوية تجرى أساســـاً علـــى مستوى الإحتمال، وخاضعة للشك دائماً وتجرى فى عماء لتصـــل إلى حد الكوارث . ويرى شيلر أنه ولحسن الطالع توجـــد فى داخـــل المستوى اللاعضوى للواقع عمليات أخرى تعمل بمثابة أحداث موازنة للأحداث الســـابقة ، حيـــث تميـــل إلى إنتـــاج شـــبكات عمـــل ثابتة ومحـــايدة مـــن البنـــاءات المتعالقـــة معـــاً . وهـــو يضـــرب بالاكترونات مثلاً على ذلك :

فيرى أنه بغض النظر عن مجرد الإصطدام بينها ، فإنها تتجمـــع لتكون ذرات تعد كيانات ثابتة نسبياً . كما أن الهدوء يتبع العاصفـــة ، والبرودة تمحو الحرارة ، وهكذا يكون هناك تـــوازن نســـبى بـــين الأحداث . وينظر شيلر إلى مثل هذه العلاقات البينية البنائية على أنهـــا

قوانين بنائية Gestaltgesetze تدل على إيقاعات مؤقتة معينة فى الأحداث والعمليات فى داخل هذه الدائرة . ومن هذه القوانين البنائية الثابتة تصبح البناءات الثابتة من الممكن إكتسابها (فى المتناول) ككثرة من البؤر (المراكز) Foci الممكنة ، أو كما يمكن القول :موضوعات أو أشياء فيزيقية تتراوح بين الأشياء الميكروسكوبية و الأجرام السماوية .

وعلى خلفية هذه الكثرة الممكنة من البؤر أو المراكز فى داخل العلاقات البينية البنائية الواسعة تظهر كلية دائرة الواقع اللاعضوى كدائرة ذات قوة أو طاقة هائلة تتجلى عن ذاتها بدرجة تزيد أو تنقص ، هنا وهناك . وهذه الدائرة بما تتمتع به من هذه القوانين والتعقيد والثراء الملازمين لها تتفتح على الانسان عن طريق وخلال هذه العلاقات البنائية البينية التى يلاحظها الإنسان بالمنهج الاحصائى ، والمعنى ، فتتجلى عن ثراء وتعقيد لا ينفدان . وهى ، لذلك ، تظل فى متناول الإنسان عملياً ونفعياً وعلمياً . وهى دائرة ، طبقاً لذلك ، لا تقبل " السرد " عند شيلر ، إذ تمتلك وزناً انطولوجياً خاصاً بها ، وهى تظهر أساسا على شكل " مقاومة ".

ويؤكد شيلر أنه بالنفاذ العميق إلى قلب هذه الدائرة يمكن الوصول إلى ما هو" ما هوى" فيها ، وهو :-

١- غياب الباطنية ، interiority

٢-غياب الفردية .

٣- غياب التحديد الذاتي self – limitation

وبناء على هذا الغياب الثلاثى ، فإن أحداث وعمليات هذه الدائرة لا تملك الوجود الذاتى ، ولا المركزية الذاتية ، وبالتالى فلا يمكن القول بأنها تقطن بيئة ولا عالماً . مع ذلك يرى شيلر أن الأحداث والعمليات المشكلة لدائرة الواقع عند هذا المستوى تتجلى أول ما تتجلى عن بروز " الإندفاع الأساسى " ، والذى سيشكل الوجه الأول " للروح المطلقه" فى ميتافيزيقاه . وهو يعرف هذا " الإندفاع الأساسي " على أنه هو " الإلحاح الدائم الموجه نحو الإنطلاق والتحرر " . ويقصد شيلر بـ " التحرر " ، هنا ، المعنى الذى يفهم من تحرر الطاقة أو إنطلاقها فى علم الفيزيقا ، كما فى الإنفجار النووى ، والعواصف ، مثلاً .وهذا الإندفاع الأساسى يشكل قوة هائلة تتخلل كلية الواقع ، بطريقة " عمياء " .

وبالقطع ، فإن شيلر لا يقصد ما قصده شوبنهور ، من قبل ، من لفظة " عمياء " حين كان يطلقها الأخير على إرادة الحياة التى تشكل

الأساس الميتافيزيقي للعالم ، عنده ، من حيث كونها لا تتلقى " العقلانية " إلا كوظيفة في آخر المطاف : أعني آخر مسيرة الصراع الدامي الذاتي لها في العالم .بل ينصب المعنى الشيلري لهذا العماء على غياب الباطنية والمركزية والفردية والتحديد الذاتي كماهية للشخص " الإنساني " فيما بعد . ومع ذلك فإن هناك تشابها بين شيلر وشوبنهور في هذا التوجه الميتافيزيقي العام ، حيث أن " الإندفاع الأعمى " في هذا المستوى يقابل الإرادة العمياء وتجسدها في صور : القوة والطاقة والوزن والمغناطيسية والحرارة ... إلخ من مفاهيم طبيعية تمت إحالتها ميتافيزيقيا عند شوبنهور ، هذا ما يفعله ، شيلر الآن ، مع إختلاف واحد : وهو أن التباين بين دوائر الوجود الشوبنهورى مرده اساساً إلى الإختلاف في الدرجة ، أعني درجة تجلسي الإرادة في مختلف درجات الوجود ، وهذا ما سيجعل شيلر يرفضه حيث ؛ يجعل هذا الأخير مبدأ التباين بين المستوى اللاروحي والمستوى الروحي للوجود مؤسساً على الإختلاف " الكيفي " ، كما المعنلـإلى ذلك تواً . ومع ذلك فكلاهما سيقول " بوحدة الوجود " برغم الثنائية الظاهرية الظاهرة في مذهبيهما : " العالم كارادة " ، " واا كتمثل " ، عند شوبنهور ، والإندفاع الأساسي " والروح " شيلر . وهذا ما سيتضح جليا في درجة متقدمة من درجات هذا البـ

ب- وإذا إنتقلنا إلى الدائرة التالية من دوائر الواقع " اللاروحي" فإننا نلج عالماً جديداً يسميه شيلر "دائرة الواقع العضوى " وتضم كلاً من النبات والحيوان . وفى هذه الدائرة الجديدة يتخذ " الإندفاع الأساسي " صورة الباعث أو الدافع الحيوى . ويتعين فى " النبات " كتوجه عام نحو الضوء أو نحو الأرض : نحو أعلى أو نحو أسفل وهى إتجاهات المجموع الخضرى والمجموع الجذرى على الترتيب . ويرى شيلر أن الإختلاف الجوهرى بين الباعث أو الدافع الحيوى والإندفاع الأساسي فى صورته البدائية فى الدائرة السابقة ، ليس إختلافاً فى الوسط بل فى التوجه ، أيضاً : أى أن هذا الإختلاف يكمن فى " باطنية " الدافع الحيوى ولا باطنية الإندفاع الأساسى . وباطنية الدافع الحيوى تتجلى فى درجة ما من درجات التركز والتحديد الذاتى أو التحديد الباطنى على عكس ما رأيناه فى الدائرة السابقة . هذا برغم أنه يمكن أن ترتد هذه الدائرة ، بالكاد ، إلى الدائرة السابقة .

ومع ذلك فدرجات التوجه الخاص بالدافع الحيوى تتباين بتباين الوسط :

ففى النبات تفتقر التوجهات إلى الخصوصية ؛ فلأنها قادرة على إنتاج غذائها بنفسها من الدائرة اللاعضوية ، فإن النباتات ليست فى حاجة إلى " حواس " ، كما أنها تلقح سلبياً بواسطة الرياح والطيور

والحشرات ، لذلك فهى ليست فى حاجة إلى الحركة فى " المكـــان "
فالنباتات واقعة موقعها فى بيئتها بطريقة لا تتضمن أى تكيف عصـبى
. والخلاصة هى أن الدافع الحيوى فى النباتات يتجه " خارجياً " فقط
، لا مركزياً ، كما أن وجوده ينجز نفسه من خلال الإغتذاء والنمـو
، والتناسل والموت . ، ومع ذلك لا يريد شيلر تجريد النبات مـن أى
نوع من أنواع الباطنية إلا أن الدافع الحيوى فيها ليـــس موجــهاً "
بصورة خاصة "،بل يبقى عاماً ، فقط .

ج- أما فى الحيوان والإنسان فتتشكل الحياة فى صورتين أساســـيتين
تتخذ صوراً متباينة الدرجات من صـــور الدافـــع أو " الإندفـــاع
الأساسي " :

١- أولاً : الشكل أو الصورة الدنيا وتمثل الدافع العضوى الأعمـــى
الذى يسميه شيلر **Gefuhlsdrang** . وهذا الدافع هو دافـــع مـــن
خلال النمو والتناسل ويشترك فيه كافة الكائنات الحيـــة . ويمثـــل
النبات ،وكما قلنا ، أقل حظاً منه للأسباب المعروضة فى موضعها .

٢- ثانياً : الشكل الذى يرتبط فى الحيوان والإنسان بالأشكال العليـا
للحياة ، ومع ذلك تظل وظيفته العامة هى نفسها وتكمن أهميتـــه ،
عند شيلر ، فى حقيقة أنه يعمل كحافلة **Vehicle** من تلك التجربة
الأصلية لـــ" المقاومة " التى بدونها قد لا توجد أية تجربة عن الواقـــع

، فالواقع عند شيلر ، يكشف عن ذاته من خلال المقاومة ، إذ أن هذه الأخيرة تكشف عن ذاتها بوصفها بجربة على الأصالة فى الدافع العضوى . وهذا الشكل من أشكال الحياة يتخذ هو الآخر ، عند شيلر ، ثلاثة أنماط كالتالى :

١- الغريزة : وهى تظهر أول ظهورها فى العالم الحيوانى وتمثل " تخصيصاً متزايداً للدافع العضوى وكيفياته " : إنها تتجلى عن ذاتها فى سلوك غائى هادف يعطى الإنطباع بأن الحيوان يمتلك معرفة متقدمة عن حالة من حالات الأشياء .

وما يمثل الغريزة ، أيضاً هو أنها تشكل ملمحاً أو خاصية عامة للنوع ككل ، وليست فردية . أما عن أصلها ، فلا يرى شيلر أنه لا يمكن تفسيره ، ببساطة على أنها نتيجة لعملية طويلة من التعلم على أساس الإنعكاسات الشرطية خلال أجيال متعاقبة للنوع ، بل يجب إعتبارها فى سياق التقوم العضوى العام للنوع ككل . إن التقوم (التكوين أو النشوء) العضوى للنوع هو الذى يحدد طبيعة الغريزة وهذا يفسر ،فى رأى شيلر ، لماذا تذهب الغريزة إلى ما هو أعمق من " المعرفة " المتراكمة من خلال التعلم (عند الحيوان) كما أنه فى السلوك الغريزى يكشف الحيوان ،بطريقة خاصة ، عن أعمق روابطه بالنوع.

٢- ذاكرة التداعى Associative : وهى شكل عال من أشكال

الحياة ، فى نظر شيلر ، وهو – فى مقابل الغريزة – ما به قد يحصل الحيوان ، ومن خلال التعلم ، على الإستقلال الفردى بصورة أكثر جلاء . ويرى شيلر أن هذه الذاكرة تجد أساسها فى الانعكاس الشرطى " والذى يجد دعمه من تجارب " بافلوف " pavlov الشهيرة مع الكلاب . وهذا المبدأ يمكن للفأر أن يتعلم ، بعد عدة محاولات أن يتجنب الوقوع فى الشرك . كما أن التدريبات الناجحة للحيوانات تعتمد أساساً ، على تأسيس ضروب معينة من الإنعكاسات الشرطية .

كما أن عملية التعلم والخبرة المتراكمة على أساس الإنعكاسات الشرطية ينتج عنها قدرة متزايدة على التكيف مع الظروف المتغيرة . وهذا مايمثل تقدماً هائلاً إذا ما قورن بصلابة الغريزة . ومعنى ذلك فى ما يقول شيلر ، أن ذاكرة التداعى والتى تؤسس " العادات " Habits تجعل من الممكن وجود ثراء وتنوع أكثر فى الواقع الحيوى من خلال التدريب والتعلم ، عكس الغريزة التى تتضمن بعداً معرفياً يتضمن شعوراً بالمجابهة المباشرة مع البيئات المتباينة طبقاً للإنطباعات ذات قيمة جاذبة أو نافرة .

٣- الذكاء العملى :وهو يمثل ، فى رأى شيلر ، أعلى أشكال الفاعلية العقلية المتوفرة بالنسبة للحيوانات . وهو يتضمن القدرة على

" الإختيار " من بين الأشياء المختلفة فى مجرى الأحداث وسياقات الأفعال ، وهو مجرد "إختيار" بدائى rudimentary ، من شأنه إشباع بعض حاجات الحيوان أو الإنسان ، إنه عملى إلى الحد الذى يقال معه إنه توجه فيه ومن خلاله يحصل الحيوان والإنسان أو يفقد معه الهدف الذى حدده من خلال الدافع الحيوى . والفارق بين السلوك الذكى والسلوك المؤسس على الغريزة والسلوك المؤسس على العادة (ذاكرة التداعى) هو أن توجه الدافع الحيوى يظل نمطياً بالنسبة للنوع ككل فى حالة الغريزة ؛ وأما " العادة " فتسمح " بالتوجه " غير النمطى بالنسبة للنوع كله ، أما الذكاء العملى ، أخيراً ، فيسمح للتوجه بأن يكون غير نمطى بالنسبة للنوع ، ولكنه مع ذلك يكون أكثر أهمية بالنسبة للفرد ؛ إذ يوقظ التوجه فجأه بلا أى محاولات جديدة ، وبغض النظر عن عدد هذه المحاولات . كما أنه يتضمن إستجابة مرنة للظروف المتغيرة ، وقدرة على إيجاد حلول لمشكلات جديدة . وهناك تجارب معروفة جيداً عن القردة الشبيهة بالإنسان قد بينت أن هذه الأخيرة تمتلك هذا النوع من الذكاء . وليس هنا مجال لذكر أمثلة على مثل هذه التجارب . وما يجب التأكيد عليه هنا ، فى نظر شيلر ، هو :

أ- إن الدافع أو الإندفاع الأساسى يتعين فى الدائرة العضوية على أنه دافع أو باعث .

ب- إن هذا الدافع الحيوى ، ليس هنا مجرد قوة أو طاقة أو قـــدرة هائلة ، أى ليست بلا مركز أو تحدد أو توجه ذاتى ، بل هو قـــوة ذات تحدد يزيد أو ينقص فى " داخليته " ، أى قوة موجهـــة نحـــو الأهداف والغايات وتـــدل هـــذه الأخـــيرة علـــى خصوصيـــة فى النمو والتطور .

جـــ- أن هذه الأخيرة (أى الخصوصية) تدل فى النبات والحيـــوان والإنسان على وجود " بـــاطنى " ذاتـــى لهـــذه الكائنـــات ذى طبيعة زمكانية .

د- أن الدافع الأساسى فى النبات والحيوان والإنسان هو قوة أو طاقـة تلح دائماً على الإتجاه نحو التحرر . وبقدر ما تتخذ هـــذه القـــوة إتجاهها من داخل ذاتها ، فإنها تمتلك مظهر " الإستفادة الذاتيـــة ". **Self utilization** ، أى الإستفادة التى تكشف ، من أجل ذاتهـــا ، عن جهات وصيغ للتحرر والتكاثر والتجلى فى درجات بالغة الـثراء والتعقيد فى نجاح وإخفاق .

هـــ- وأخيراً ، أننا نجد ، فيما يتعلق بهذا الدافع ، أن القوانين البنائيـة تكون ، بالنسبة له ، أكثر إنتظامية **regular** منها فى حالة الدائـــرة اللاعضوية من الواقع ، وهذه الإنتظامية (الإتساق) ، تتأســـس ، وبلا أدنى شك ، على " المركزية " **centricity** وعلى طبيعة الـــ "

فى " ولــ " ذاتها " الخاصة بالكائنات الحيــة " ... ؛ فــالدائرة العضوية من الواقع هــى " إســتفادة " مــن القــدرة المعطــاة أصلاً كدافــع أو حــافز أساســى " نحــو ...."إنتــاج واســع لصيغ متباينة من التجلى .

وشيلر إذ ينفذ بعمق أكثر فى داخل وحدة الحياة المشكلة لهــذه الدائرة العضوية ، يقــول : إن عمليــات الحيــاة الفيســيولوجية والسيكولوجية متطابقة هوياً ، إنطولوجياً ، فى المستوى الأدنى ، وإن هاتين العمليتين لا يعدوان أن يكونا جانبين لعملية واحدة : أحدهما " خارجى " والآخر " داخلى " . ووحدة الحيــاة ، هــذه ، هــى " الأساس " . وما أسماه فى مواضع عديدة بالانطباق الهوى العــاطفى Einsfuhlung وبـــ " الأجرومية الكونيــة universal grammar للتعبير . وفيما يتعلق بهذه الأخيرة ، يقول شيلر بوجود " ترابطــات بنائية " بين " الخارجى " " والداخلى " ، ومن ثم فبإمكان المـــرء أن يدرك ، مباشرة وفى الحال ، الإرتباك فى الوجه الــذى حــال إلى الإحمــرار ، والفــرح فى الكلــب النــابح ، وفتــوراً فى الأوراق الذابلة .

وهذا يعنى أن الدائرة العضوية من الواقع ، بســبب مركزيتــها ووجودها الباطنى ، معربة expersssive عن ذلك الوجود الداخلــى ،

وذلك الإعراب (ويعنى القدرة التعبيرية) ممكن فهمه مباشرة ، من خلال التشارك المتبادل فى داخل حياة واحدة . ولذلك يمكن القول إن البعد الخارجى أو الفيزيقى للواقع العضوى هو مجال التعبير Ausdrucks Feld عن البعد الداخلى أو السيكولوجى . وجوهرياً، يمكن القول رغم كل ذلك ، إنه لا توجد سوى حياة " واحدة " مفردة هى ما تموج مندفعة قدماً للإفادة من القوة المتاحة ، وذلك من أجل تعظيم ذاتها ، بسيطة وخالصة . وما يفعله التعبير إن هو إلا مجرد زيادة هائلة فى عمق ونوعية تجلى الدافع الحيوى والحافز ، والإندفاع الأساسى . إن ما يود شيلر تأكيده ببساطة ، حتى الآن ، هو أن المستوى السيكولوجى للحياة يمكن رده مباشره إلى المستوى الفيسيوكيميائى العضوى لها .

هذا هو معنى أن السيكولوجيا والفيسيولوجيا وجهان لعملة واحدة هى "الحياة الواحدة " . وهذه الأخيرة هى مجال مشترك أو مشاع بين كافة أعضاء الدائرة الحيوانية من الواقع . فالجانب السيكولوجى ، إذن ،ليس حكراً على الإنسان من دون غيره فى هذه الدائرة ، وما ليس حكراً عليه ليس من ماهيته ، كما قال شيلر . وهذه المسألة ستزيد جلاء لدى الولوج إلى " دائرة الروح " فى مواجهة دائرة " الحياة " ، هذه .

وجانب آخر من جوانب المقارنة بين الإنسان والحيوان يعقـده شيلر فى كتابه " مكانة الإنسان فى الكون " وهذه المقارنة تقوم هـذه المرة فى مجال " المورفولوجيا " وتعنى دراسة الصفات الشكلية الظاهرة ، فيرى أن الصفات المورفولوجية للنوع الإنسانى ، بقدر مـا هـو مجموعة فرعية تحت فرع الفقاريات وطائفة الثدييـات ، لا تجعلنا نستنتج مهما كانت أهمية دراستها ، مفهوماً عن الانسـان يجعله خاضعاً كلية أو مندرجاً تحت مفهوم الحيوان . ويرى شيلر أن مفهوم لينيه Linne عن الإنسان على أنه " نقطة نهائية " لسلسلة الفقاريـات الثديية لا يخرج عن عباءة الشك ؛ ذلك أن نهاية أى شئ أو قمته إنما تنتمى إلى ذلك الشئ الذى هو قمته . يعنى أن الإنسـان ليس إلا حيواناً حتى إن كان فى أعلى درجات الحيوانية ، حتى إن كانت هناك صفات مورفولوجية خاصة بالإنسـان فحسـب مـن دون غـيره من الحيوانات كالسير رأسياً ، تحور العمـود الفقـرى ، والأيـدى الماسكة ... إلخ .

وهنا يهيب شيلر بمعنى كلمة "إنسان " فى اللغة المعتادة وعنـد الشعوب المتحضرة ككل ، فيرى أن هذه الكلمة تدل هنا على شـئ كم هو مختلف كلياً عما نجده بصعوبة ، كلفظة غامضـة .وهـذه اللفظة أو هذا المفهوم يدل فى الواقع على حشد من الخصائص الـتى

تضاد ، بصورة أكثر دقة ، مفهوم "الحيوان" بصفة عامة ، ومــــن ثم تضاد كل الثدييات والفقاريات .... ويرى شيلر أن المفهوم المتشكل من خلال المقارنه المورفولوجية يجد مصدره فى "التشبه بــالله" وهــو يفترض مسبقاً فكرة عن الله كمرجـــع . وهــذا المفــهوم يتعلــق "بالتصنيف الطبيعى" فى مقابل "المفهوم الايدوسى" للإنسان والــذى يمتلك الإنسان بموجبه مكانة خاصة فى الكون من دون أبناء دائرتــه العضوية . (٤٤) .

والسؤال الذى يطرحه شيلر الآن بعد رد كل من الســيكولوجيا والمورفولوجيا كأساسين لبناء مفهوم عن الإنسان يميزه ماهوياً مــن غيره من الحيوانات وهو: إذا كان الذكاء الذى يخص الحيوان يوجــد ولوبدرجة أكبر فى الإنسان ، فهل يوجد بعد ذلك إختلاف فى الماهية ؟ وبعبارة أخرى : هل يوجد فى الإنسان شئ يتجــاوز الأشــكال السيكولوجية الجوهرية التى تأملناها بنجاح والتى تميزه قطعياً ؟ هــل هناك شئ إنسانى خاص مما يمكن أن يكون من طبيعة مختلفــة عــن الإختيار والذكاء بصفة عامة ولا يرتد إليهما أيضاً ؟

يرى شيلر أن الناس ذهبوا عند هذه النقطة طرائق قددا فى تفسير الإختلاف الملحوظ بين الإنسان والحيوان: فالبعض ود لــو رأى فى الإختيار والذكاء وقد أنكروهما على الحيوان، حكراً على الإنســان.

وهم يظنون بذلك أنهم قد أكدوا الفارق الجوهرى "الماهوى" بين الإنسان والحيوان. وهذا الفريق من الناس يراهم شيلر على أنهم قد بخسوا الماهية الإنسانية حقها بإساءة وضعها وضعاً ليس من مستواها. فأما الفريق الآخرون فيعنى هم شيلر علماء وفلاسفة التطور ممن ينتمون إلى المدرسة الداروينية واللاماركية بصفة خاصة، وقد حاولوا إقامة دليل على حقيقة سابقة وهى إمتلاك الحيوان أيضاً ذكاء... رافضين فكرة إختلاف جذرى "ماهوى" بين الإنسان والحيوان. ويرى شيلر أنهم هنا يتعلقون بشكل من أشكال النظرية العتيقة لـ "وحدة الإنسان" والتى تسمى بنظرية " الإنسان الصانع" المنتقدة سابقاً، و لم يدركوا ببداهة ووضوح أى نمط من أنماط "ميتافيزيقا" الإنسان، أى: أى علاقة متميزة تربط الإنسان، بما هو كذلك، بمبدأ أو أساس هذا العالم .

ومن جهته يرى شيلر ضرورة رفض هاتين النظريتين، وبلا أدنى تردد، معاً . ويؤكد على أن الذى يجعل الإنسان إنساناً، ويجعل له هذه الخصوصية هو مكانته فى الكون فى مستوى أسمى مما يسمى "بالذكاء" أو "القدرة على الإختيار" . ويرى أن ما يفقدنا القدرة على الإدراك الحق لهذه المكانة هو تمثلنا هذه الملكات بصورة معظمة وبما لا نهاية: فبين إديسون **Edison** كمخترع،وأى شمبانزى ذكى، فارق، ومن حيث هو عظيم ليس فى الدرجة .

ويجب التأكيد، مع شيلر، أيضاً، وفى هذا السياق على أننا سوف نضل ضلالاً بعيداً إذا تمثلنا "الماهية الإنسانية " مبدأ جديداً مؤسساً ببساطة على إضافة وظائف جديدة إلى تلك الأشكال النفسية السابقة، أى الحساسية والغريزة والذاكرة والذكاء والإختيار: وإلا فإن هذا المبدأ الجديد سوف لا يبرح دائرة إختصاص السيكولوجيا، أيضاً . وبناء على ذلك يقرر شيلر أن المبدأ الجديد الذى يجعل الإنسان إنساناً ليس شيئاً مشتركاً أو مشاعاً مع كل ما نعرفه ونستطيع تسميته بـ "الحياه" بالمعنى الأوسع للكلمة سواء أكانت نفسية باطنة أم حيوية " خارجية. إن الذى يقوم الإنسان بما هو كذلك هو مبدأ مقابل Oppose للحياة ككل، كامن فيه (أى فى الإنسان) ولا يمكن "رده" إلى "التطور الطبيعى للحياة" ، إنه يؤول إلى شئ ما ، هو الأساس "الوحيد" النهائى الأقصى للعالم، ومن ثم يؤول إلى نفس الواقع الأساسى والتى تعد الحياة هى ذاتها أيضاً مجرد تجل جزئى له.

وهنا يصرح شيلر بأن هذا المبدأ قديم قدم الفلسفة اليونانية القديمة عندما أكدت هذه الفلسفة عليه وأسمته عقلاً Raison . أما شيلر فيفضل، من جانبه توسيع مفهوم هذا الشئ عما كان عليه من قبل ليشمل مفهوم "العقل" وكل "فكر" وكل "حدس" محدد

خصوصاً حدس الظواهر الأوليـــة protophenomenes أو حـــدس المضامين الماهوية الأيدوسية eidetiques ، وليدل على فئة معينة مـــن الأفعال العاطفية والإرادية Volitifs التي يمكن تمييزها مثـــلاً بـــ "الخير" و"الحب" و"الندم" و"الإحترام" .. إلخ : وهذا المفهوم الجديد، وهذه الكلمة وهذا الأساس هو "الروح" Geist الـــتي تتجلـــى فى "الشخص" كمركز للأفعال، وبوصفه مختلفاً عن كل المراكز الحيويـــة الوظيفية التي تسمى، أيضاً، ومن وجهة نظر باطنة، أيضـــاً، مراكـــز سيكولوجية. (٤٥) .

إن ما أراد شيلر تأكيده ، حتى الآن ، هو أن واقعية الإنســـان عضوياً وفيسيولوجياً وسيكولوجيا ومورفولوجيـــا ... لا تســـتنفد "ماهيته " إذ أن هذه الأخيرة من مبدأ مغاير لذلك المبدأ الأساســـى أو "الإندفاع الأساسى" الذى يسرى خلال كل دوائـــر الواقـــع مـــع اختلاف صورة وفاعلياته فيها ، لا يمكـــن "رد" هـــذه "الماهيـــة" ، بالإطلاق ، إلى أى من مستويات الواقع الذى يقف بمثابة "مقاومـــة" موضوعياً، وذاتياً بمثابة تجربة "للدافع الحيوى" فنيا ، وفى كلتا الحـــالتين يوجد هناك Dasein كقدرة أو طاقة يجـــب وضعـــها فى الإعتبـــار والتعامل معها مباشرة وهو كتجربة للدافع الحيوى ، ذاتياً يتجه خلال صراع بين الحياة والموت، ينتصر فيه الأخير نصراً مؤزراً نحو الفنـــاء.

ولكن هذا الموت وهذا التقييد الصارم بالفناء يتم من حسن الحـــظ ، من خارج دائرة الروح ، لا من داخلها، وهذا هو مصدر الســـلوى لكل إنسان، رغم أنه فان !



الفصل الثالث

فينومنولوجيا الروح

أ- ماهية الروح .

ب- مقولات وأفعال الروح .

جـ- الروح فى مقابل النفس .

ء- الروح فى مقابل الحياة .



الفصل الثالث

فينومنولوجيا الروح

أ- ماهيـــة الـــروح :

فى الفصل الثانى الموسوم بـــ " الفارق الجوهرى بين الإنســـــان والحيوان " من كتابة الأهم " مكانة الإنسان فى الكون " يطرح شـيلر هذا السؤال الحاسم : ماذا عسى أن تكون هذه الروح، هذا المبــــدأ الجديد الحاسم قطعياً ؟ راينا فى العرض السابق أن الوجود عند شـيلر وجودان : وجود لا روحى وهو يتضمن دوائر الواقع : اللاعضويـة العضوية (وتضم النبات والحيوان والإنسان) والمبدأ المشترك بـــين هذه الدوائر جميعاً كان هو الإندفاع الأساسى " الذى يختلف وظيفيـاً فى كل دائرة من هذه الدوائر المشتركة . وتأدينا من ذلـــك إلى أن "ماهية " الإنسان، وبناء على ماسبق، ليس بإمكانها أن تتأسس علـــى ما هو مشترك دافعياً أو ظاهرياً مع غيره من الكائنات . وإضطر شيلر لبيان ذلك إلى "رد" كل العلوم التى تموضع الإنسان وتجعله واحداً من أشياء الطبيعة. فأما الوجود الآخر فهو " الروحى " ومع هذا الأخـير يكون بإمكاننا الولوج إلى (ماهية الإنسان) على الأصالـــة حيـــث التفرد والإبداع والخروج الأصيل على نمطية النوع ...ومــــن هنـــا كانت بداية السؤال عن "ماهية الروح" .

يقرر شيلر فى بداية جوابه عن هذا السؤال الأهم، عنده ، ويشكل، أيضاً، مضمون البحث الحالى فى "مفهوم الروح" أنه ما من كلمة تعرضت لسوء فهم وإدراك مثلما أعطيت كلمة "الروح" هذه ، فنادراً ما أعطيت معنى محدداً. وهو ، لذلك ، يبدأ بأن يلقى فى وجوهنا، وللوهلة الأولى، بسؤال ليس تقريرياً البته :إنه إذا كانت الروح، فى أعلى درجات التسليم بها، وظيفة خاصة للمعرفة ، فأى نمط من المعرفة له ، وحده، القدرة على إحتمال الخاصة الجوهرية "لوجود روحى" ، وإنفصاله (يعنى إستقلاله) الوجودى ، وحريته وإمكانيته التى هى له للتخلص أو التحرر من الإفتتان **Fascination** الناجم عن ضغط ما هو عضوى، بل وامكانية الإستقلال عن "الحياة" وعن كل ما هو يتعلق بهذه الأخيرة، ومن ثم عن ذكائه الخاضع للميول ؟ إذن "الروح" ليست مجرد وظيفة عليا للمعرفة، كما أن "الوجود الروحى" لم يعد يخضع للرغبة كما لا يقع فى وسط بيئى : "إنه متحرر من الوسط" . وفى تقرير جازم يطلقه شيلر : "إنه تفتح على العالم **auvert au mond** : إنه يملك كوناً". ويزيد شيلر تحديده لماهية الروح إيضاحاً، فيؤكد على أن الوجود الروحى "الإنسان" بإمكانه أن يرفع مراكز "المقاومة" "ورد الفعل" فى الوسط الذى يحيا فيه ، والتى هى معطاة أولياً أو فطرياً ـــ والتى يكون فيها الحيوان

ممتصاً إفتتانياً ـــ إلى مرتبة الموضوعات، بل وبإمكانه أن يعرف، من حيث المبدأ، الوجود بما هو كذلك sosein ، أى الوجود ذاته لهذه الموضوعات، ومن دون أى تحديد مسبق يقحم على هذا العالم الموضوعى وعلى حضوره أنساقا من الميول الحيوية مثل الوظائف الفيسيولوجية والأعضاء الحاسة التى تعتبر إمتداداً لها .

ولهذا، وطبقاً لشيلر ، فإن الروح "موضوعية " ، ويعنى شيلر بذلك أنها قدرة على تحديد الوجود بـ "الوجود بما هو كذلك " l'etre - tel لكل الأشياء ذاتها ،وهى أيضاً قدرة على أو بالأحرى إستعداد للإستجابة لهذا التحديد هو ذاته . فضلاً عن أن الوجود الداعم support للروح هو ذلك الوجود الذى تشكل علاقاته الواقعية الأساسية أى بالواقع الخارج عنه ، ومن وجهة نظر ديناميـة ، كوناً أو عالماً لتلك التى عند الحيوان . (٤٦) ويقصد شيلر ، بالقطع، أن الإندفاع الأساسى (وهو الدافع الحى فى الحيوان) هو الذى يعطى "الدعم" للوجود الروحى العاجز .

ولبيان هذا التنافذ المتبادل بين "الروح" والمبدأ "الداعم" لوجودها، أعنى "الدافع الحيوى" نرى شيلر يحيل إلى "سيكولوجيا الحيوان" لبيان طبيعة سلوك هذا الأخير طبقاً لأسس مغايرة لتلك التى تؤسس "سلوك الإنسان" الذى هو "روحى" على الأصالة . فيرى أن

"رد الفعل " أو "الإستجابة الذكية " المتضمنة فى "سلوك الحيـوان" " تصدر عن تصرف سيكولوجي لجهازه العصبى الذى ترتبط به مـن الجانب السيكولوجى دفعات الميول والإدراك الحسى . فما لا يعطـى فى علاقة مع الميول لا يعطى البتة ، أما ما هو معطى فـلا يكـون كذلك إلا من مدخل "مركز المقاومة" بالنسبة للرغبة أو الكراهيـة . وهكذا يرد شيلر فعل الكراهية الحيوانى إلى حالة سيكوفيسـيولوجية تتطابق فى النهاية مع شرط ايكولوجى "بيئى" ، وهذا التطابق لابـد من أن يكون متبادلاً لا من جهة واحدة، فحسب .

وهذا يتأتى بإدخال بعض التعديلات الفعالة على الوسط البيئـى ، وتحور الحالة السيكوفيسيولوجية . وهكذا يمكن شـرح سـلوك الحيوان طبقاً للمخطط التالى :

ح ←—— ب (ح=حيوان)

ب ——→ (ب= بيئة)

أما سلوك "الوجود الروحى" الذى هو "الشخص" فهو مبـاين (مقابل) لتلك الصيغة السلوكية السـابقة للحيـوان. "فالدرامـا الإنسانية " كما يطلقها شيلر على صيغة السلوك الإنسانى، تبـدأ ، أولاً، بأن يكون السلوك مدفوعاً بواسطة "الوجود بما هو كذلـك " sosein الخالص لحشد حدسى مرتفع إلى رتبة الموضوع . كمـا أن

باعثه (أو الدافع الخاص) فهو "مستقل" ماهوياً عن السلوك السيكولوجي للجسم الإنساني ، بل مستقل عن دفعاته **impulsions** وعن المظهر الخارجي والحسي البيئ الذى يستقبل، بدقة، هذه الدفعات ويتلقى إستثارته منها، ويمتلك دائماً مثل هذا التحديد الكيفي ... أما الفعل الثاني لهذه الدراما فيكمن فى كون مركز "الشخص" الذى يعمل بحرية يقمع أو يحرر دافعاً (إندفاعاً) محبوساً بالفطرة. أما الفعل الثالث والأخير، فهو تحور **transformation** فى موضوعية شيء، تحور بالإمكان إختبار قيمته الخاصة وخاصته المحددة. وهذه الثلاثية تشكل، فى راى شيلر، ما أسماه بـ "التفتح على العالم" وهذه هى صيغته :

إ ⟶ ع (إ = إنسان)
ع ⟵ (ع = عالم)

إن السلوك الإنساني الروحي ليس محدوداً فى حدود سيكوفيسيوإيكولوجية بل بإمكانه الإمتداد أبعد مما يتبدى "عالم" الأشياء الموجودة. ومن هنا يستطيع شيلر أن يقدم تعريفاً للإنسان، فى هذا السياق، كالتالى:

إنه الشيء (x) الذى يستطيع ، بلا أدنى حدود ، أن يسلك كوجود " مفتوح على العالم " (٤٧) .

ولنتوقف، هنا ، عند هذا التعريف ، قليلاً ، إذ أننا نلمح فيـــه فكرة هيدجر فى تحليله للإنيـــة " Dasein أى الوجـــود – هنـــاك الإنسانى. ففى غضون هذا التحليل نجد الإنسان إذ يوجـــد ex-sists يعنى أنه قادر على أن "يقف خارج ذاته " لينسحب من الواقع المباشر للعالم الذى يحيط به . إنه "موجود – فى – العالم " وفى نفس الوقت ، إنه واحد ينظر إلى ذاته وإلى العالم "من مسافة" : إنه يوجد، ولأنـــه يوجد فإنه يستطيع فهم معنى الوجود واللاوجود ، ومعنى أن يوجـــد وألا يوجد . إن هذا التشابه بين كلا الفيلسوفين الألمانيين ربما يرجـــع إلى تبنى منهج واحد مشترك وهو المنهج الفينومنولوجى ، ولهذا بـــدأ من إفتراض واحد وهو الإهتمام بإنسانية العالم. رغم أن هيدجر ، من جهته ، يرفض الإنتماء إلى جماعة الانثروبولوجيين . رغم إهتماماتـــه العظيمة بتحليل "الماهية الإنســـانية" فى التجربـــة الفينومنولوجيـــة . والفارق بين شيلر وهيدجر ، هنا، هو أن الأول حاول تحليل هـــذه "الماهية" فى مواجهة الكائنات الحية، ولكننا لا نجد بعداً إنطولوجيـــا شاملاً تظهر هذه الأنثروبولوجيا على خلفيتها كما هو عند الأخـــير . فشيلر يبدأ من "نسيان الإنسان" يعنى ضياع ماهيته الأصيلة وســـط ركام التصورات التقليدية ، أما هيدجر فيبدأ من "نسيان الوجـــود" كأساس ميتافيزيقى ينير كل الموجودات ، إذ ذاك توجـــد وتظـــهر

فينومنولوجيا . (٤٨) ومعنى ذلك هو اجتماع حدسي الفيلسوفين فى هذه النقطة ذات الأهمية فى فلسفة شيلر، أى أن ماهية الوجود الروحي تكمن فى "الإنفتاح على العالم" الذى يقابل "إنغلاق" وافتتان الحيوان بوسطه البيئى ؛ فإذا هو بلا "موضوعات" .

وفى وصف دقيق يتصور شيلر إفتتان الحيوان ببيئته وعدم قدرته على جعلها موضوعاً له وتقيده الكامل بحدودها أو تحديد إقامته بها مثل المحار الذى يحمل صدفته أو قوقعته كبناء جاهز حيثما يعيش . وهذا إنما يعنى عجزاً عن الإرتداد عن هذا الوضع الراهن ، بل عن التجوهر ، subsantification الذى يصطنع من البيئة " عالماً " تماماً كما لو كان غير قادر على تحوير "مراكز المقاومة" فى الموضوعات التى تحدد ميوله ورغباته . وهذا يعنى، طبقاً لشيلر ، أن الحيوان منغمس كلياً فى وسطه البيئ وعاجز ، تماماً، عن معرفته موضوعياً .

وهكذا يتأدى شيلر لإعلان المقولة الأولى الصورية للمستوى المنطقى "للروح" وهى القدرة على "وضع" الوجود موضوعياً (كموضوع) . وذلك على الضد من كل من النبات ذى القوة الحاسة،وفى نفس الوقت ، بلا حواس وبلاوعى وبلا إمتثال ، والحيوان ذى الإحساس والحركة، ولكنه محدد بمستويات السيكوفيسيوإيكولوجيا ، كما رأينا منذ قليل . وهنا نجد شيلر يفرق

بين ما أسماه بـــ " التحويل " retransmission البسيط عند الحيـوان فيما يتعلق بمخططـــه الجســـمي ومضامينـــه الحســـية ، "والفعـــل الروحي"الذى لا يستطيع إنجازه سوى الإنسان ، ويكمن فى بعد ثـــان ، بل فى "درجة ثانية" من أفعال التأمل الإنعكاسى reflexif (بـــالمعنى الهوسيرلى) . وما يريده شيلر من هذه المقارنه هو إعاده توحيد هـــذا الفعل الروحي وغايته بحيث يسمى هدف أو غاية هـــــذا التوحيـــد (التركيز) – وهو منتج هذه العملية – وعيا بالذات consience de soi أو الوعى الذى له عن ذاته هو، كمركز للفاعليـــة أو النشـــاط الروحي . وهذا الوعى الذاتى ليس كوعي الحيوان الذى ليس كذلك ، كما رأى ليبنتز من قبل . إذ الحيوان لا يملك ذاته ، وبالتالى فليـــس سيداً عليها. وما هذا ، فيما يرى شيلر ، إلا لعدم وعيه بذاته . ويقرر : إن هذا التركيز للوعي الذاتي الإنسانى والقدرة على موضعة ذلـــك الذى يوجد بوصفه "مقاومة" على الأصالة ، إنما يشكلان وحـــدة لا تنحل ، وهى، بما هى كذلك، لا تخص سوى الإنسان ، فحسب .

إن هذا التشكيل للوعى بالذات ، وهـــذه الدرجـــة الجديـــدة للإنطواء على النفس والإختلاء بها والإنعكاس عليها ، وهذا التركـــيز للوجود – والذى أحالته الروح ممكناً – كل ذلك ينتج عنه ما أسمـــاه شيلر بـــ " الخاصة الثانية للإنسان " ويفصل ذلك قائلاً : إنها ليســـت

فقط توسع أو تكبير "الوسط " البيئى طبقاً لبعد الكون " (أو على قد الكون) وتحول العوائق Obstacles فى الموضوعات ، ولكنها أيضاً تستطيع - وهذه هى الخاصية الأكثر أهمية - أن تعالج ، بطريقة موضوعية مطلقاً ، تقومها الفيسيولوجى والسيكولوجى، وحتى تقومها " المعاش " ، أيضاً . ولذلك ، ولكل هذا، يصبح بالإمكان "التخلى عن الحياة " وبحرية تامة ... وهذا هو مضمون "الإرادة" التى لا تتوفر للحيوان ، إذ لا يستطيع الصمود إزاء إندفاعاته وتغيرها، كما لا يستطيع، فى تحويل حالاته السيكوجسمية، توكيد الثبات أو الإستمرار continuité . ومن هنا يمكن القول إن الحيوان يصل أو بالأجرى ، يقاد إلى موضع آخر لا يريده .وهنا يستشهد شيلر بملاحظة نيتشة إذ قال

إن الإنسان حيوان يستطيع أن يصمم ***promettre*** *(٤٩)* .

وينتج مما قلناه حتى الآن أنه يوجد "أربع درجات أساسية" يظهر لنا فيها الواقع قاطبة ، إذا تأملناه ، مع شيلر ، من وجهة نظر "الباطنية" و"الهوية الهذية" l'ipseite الأكثر أو الأقل تأكيداً فى حضورها .

١- الأشياء اللاعضوية المحرومة بالكامل من جهتين للوجود؛ إذ ليس لها، إطلاقاً، أى مركز تنتمي إليه وجودياً . وبالتالى فإن ما

نشير إليه على أنه وحدة داخل هذا العالم الموضوعي ، وحتى الجزيئات والذرات والألكترونات ، إنما يعتمد كلياً على قدرتنا على تقسيم الأجسام واقعياً أو على الأقل "بالفكر" ... فكل وحدة جسمية ليست كذلك إلا بالنسبة إلى آلية محددة من فعلها (أثرها) على الأجسام الأخرى .

٢- وعلى العكس من ذلك؛ فالوجود الحي هو دائماً ، مركز "أونطيقي" **ontique** ويشكل، دائماً، هو ذاته، "وحدته" الزمكانية ، وفرديته، وهذه ليست مشتقة من "فاعليتنا التوحيدية" التي تخضع ، هي ذاتها ، لشروط بيولوجية . وهكذا يمكن تعريف الكائن الحي كشيء (x) يجد "ذاته" . كما أن مراكز القوى اللامكانية التي تضع في الزمان ظاهرة الإمتداد والتي يجب أن تضعها على أساس صور الأجسام ، هي مراكز لنقاط دينامية فعالة، بالتبادل الواحدة مع الأخرى ، إذ ذاك تتطابق خطوط قوة مجال معين .

٣- إن "القوة الحساسة للنبات " تملك على الأصالة " مركزاً ووسطا بيئياً ينغمس فيه الكائن الحي — إذ ينفتح نسبياً في نموه – من دون أن تحرره من ذلك حالاته المختلفة . ومع ذلك فللنبات "باطنية" بها يجد ذاته "حياً" بما هو كذلك **animée** أما عند الحيوان فيوجد الإحساس والوعي ، كما يوجد لديه ، بالتضايف مركز تحيله إليه حالاته الجسمية ، وبهذا فقد أعطي قبلاً ومرة ثانية إلى ذاته .

٤- أما الإنسان فللمرة الثالثة فيعطى لذاته فى الوعى الذاتى وبفضل هذه الخاصية تكون للظواهر النفسية القدرة على أن تكون موضوعيات . وههنا يجب تمثل الشخص فى الإنسان كمركز يسود أو يحكم فيه التقابل بين الجسم والوسط .

(ب) مقولات وأفعال الروح :

١- إن ماهية الروح فى قلب التجربة الفينومنولوجية تكمن فى قدرتها على الوقوف فى مقابل الحياة المتمثلة فى الدافع الحيوى. هذه خلاصة ما أورده شيلر، حتى الآن ، ولكن مثل هذا التقابل بين الروح و"الحياة " والذى إصطنعه شيلر، لأول مرة فيما أعلم ، غامض إلى حد بعيد . ولكى يتضح، يمكن القول، أو كما قال شيلر فى كتابه " مكانة الإنسان فى الكون " وتحت عنوان " المقولات الأساسية للروح " : إنه من خلال " الروح " يستطيع الإنسان تأكيد قدرته على الإنفصال بذاته عن السياق العضوى والإيكولوجى ، وهو ما ليس بمقدور الحيوان ، إطلاقاً، وهذه المقولة أكثر المقولات جوهرية بالنسبة للروح. ولذلك لا يمل شيلر من تكرارها وتأكيدها . فالوجود الروحى :" له القدرة على الإرتفاع بذاته إلى المستوى الذى يلغيه ، أعنى مصادر المقاومة ، بل ويتأملها كموضوعات مثالية . وهذا بعكس الحيوان .

٢- والحق، فيما يؤكد شيلر، فإن الحيوان ذو ذكاء ولكن ذكــــاؤه عملياً معدلاً ومهيأ للحاجات العملية للحيوان ، ودوره الوحيد يكمن فى إيجاد وسائل لإرضاء هذه الحاجات . وعلى خــــلاف الحيــوان يستطيع الإنسان فعل ما أسماه هوسرل، من قبل، بفعــــل " انشــاء الأفكار " Ideation أى تكوين الأفكار عن العالم ، وهـــذا الفعــل يتضمن فعل الإنســحاب مــن الواقــع المباشــر للأشــياء ، بــل ويتضمن تغييراً جوهرياً فى الإتجــاه الــذى يــؤدى فى النهايــة إلى إكتشاف الماهيات المثالية .

والآن بان لماذا لم ينظر شيلر إلى المعرفة العلمية على أنها أعلــى أشكال المعرفة والتى تعد مقولة روحية . وموقفه هو أن العلم الطبيعى يمثل فقط توسيعاً لذلك الذكاء العملى الذى يمكن أن يوجد حــتى فى القردة العليا . وهنا يعتقد شيلر أن الإنسان بقادر على أعلى أشــكال المعرفة، أى المكتسبة من خلال أفعال إنشاء الأفكار " وهى أفعــال روحية، بالقطع .

٣- ولا يكون فعل إنشاء الأفكار إلا متضايفاً مع الفعل الديكـلوتى ، أعنى الشك المنهجى أى فعل الإنسحاب من السياق الزمكانى المباشـر والذى منحه هوسرل لقب " الرد الفينومنولوجى " الذى يعد ، عنـد شيلر، أعلى ظاهرة أنثروبولوجية مغزى وقيمة ، إنه شئ بإمكانه تمييز

الإنسان من بقية العالم العضوى بوصفه كائناً روحياً. وفعل " إنشاء الأفكار. السابق، يوجد وكما قلنا، متضايفاً مع فعل "الرد، كما يؤكد شيلر، فمن المستحيل " فهم موضوع مثالى " ماهية" من خلال فعل من أفعال إنشاء الأفكار من دون إجراء فعل "الرد" فى نفس الوقت أى من دون طرح المظهر الوجودى الذى يأخذ صيغة الـ"هنا " و"الآن" بالموضوع العملى (التجريبى) الذى يتوجه إليه فعلنا المنشئ للأفكار وههنا يتفق شيلر تماماً مع هوسرل : "فالرد" يتضمن، بالقطع، تعليقاً لكل الإعتبارات الوجودية الزمكانية " أما ما لم يقبله شيلر هو تفسير هوسرل لهذا الفعل، أى فعل "الرد" كفعل لوضع الأحكام الوجودية بين الأقواس Bracketing . ومن جهته يؤكد شيلر أن "الرد" يتضمن أكثر من هذا : " إنه يتضمن تعليقاً إجرائياً مؤقتاً، ليس لمجرد الأحكام الوجودية بل للمظهر الوجودى " بما هو كذلك " . إنه يتضمن فعل الإنسحاب من الوضع الذى نكتشف منه واقع الأشياء من خلال المقاومة " .

٤- إنه، فيما يقول شيلر، فعل زهدى ascetic أى الفعل الذى به يبدو دافع الحياة كموضوع لتجربة المقاومة ، وكما لو كان قد أخلى عن عمله (تعطل) من أجل إفساح المجال لـ " الروح " إذن فإن، الرد ، بالنسبة لشيلر ، ليس مجرد تمرين عقلى يجعل من الممكن لنا

إعادة تفسير العالم من منظور مختلف ، بل يمثل شيئاً أكثر أهمية من ذلك :إنه التأكيد الذاتي لـ "الروح " فى الإنسان ، بل هو الفعل الذى يكتشف فيه الإنسان ماهيته العمقى . ففى حين يقود الرد الفينومنولوجى " فى تطبيقه الأكثر حسماً ، إلى إكتشاف الأنا الترنسندنتالى . عند هرسرل – نجده يقود شيلر إلى إكتشاف الشخص كمركز لـ "الروح " .

إنه إذن من خلال الرد أو أفعال الزهد– والمعنى واحد عند شيلر – تكبت دوافع الحياة ، بل ومن خلال الأفعال المنشئة للأفكار ليكتشف الإنسان إذ ذاك القيم المثالية ليؤكد ذاته بوصفه شخصاً أكثر من مجرد حيوان ذكى وكفى (٥٠)

٥- ومن هنا يؤكد شيلر أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يقول "لا" إنه " هو زاهد الحياة " . ومن خلال هذه الـ"لا" التى يطلقها فى وجه الحضور الفيزيقى المباشر للأشياء ، وبعبارة أخرى ، من خلال " الرد " يكون بإمكانه الإرتفاع بذاته إلى مستوى أعلى يمكنه من "تأمل " العالم كإنسان يستطيع أن يفصل ذاته عنه .

ففى أفعال " إنشاء الأفكار " التى هى تعبير عن هذه الـ"لا" يكون بإمكان الإنسان أن يتجاوز (بمعنى العلو) سياق التجربة

الزمكانية ويكتسب معرفة جديدة تقع فى رتبة أعلى من رتبة المعرفة المؤسسة على الموقف الطبيعى . وهذه المعرفة المكتسبة ، فيما يرى شيلر ، وعلى خلاف المعرفة العلمية ، مؤسسة على " رؤى قبلية " " للماهيات " ، كما أن ما يتم إدراكه على أنه صحيح نتيجة لهذه الرؤى يكون كذلك ، ليس فقط فى هذا العالم ، بل أيضاً ، فى كل العوالم الممكنة . وبوصفة شخصا " قادراً على مثل هذه الرؤى القبلية يكون بإمكان الإنسان تأكيد ذاته كمركز لـ "الروح " وههنا نجد أن شيلر يفهم الحرية على أنها فاعلية وتلقائية للشخص كمركز روحى – أى للمبدأ الإنسانى للإنسان – إلا إنها ، مع ذلك ، هى الشرط الأول والأساسى لكل الإمكانية لتشكيل وإجلاء الروح الإنسانية . (٥١) .

وقد يكون ذا أهمية ، هنا ، إبراز الموقف الفينومنولوجى الوجودى عند هيدجر وسارتر فى أصل الـ"لا" السابقة ، أى فى المستوى الذى يؤسس هذه الـ"لا" الإنسانية ، وبالتالى أصل الحرية الإنسانية . فنجد سارتر مثله فى ذلك مثل "هيدجر " يضفى مغزى ذا عمق إنطولوجى على " النفى "فيؤكد على أن النفى ليس مجرد "كيف للحكم (المنطقى) أى ليس شيئاً مما ينتمى ، إطلاقاً للقضايا ، وليس ، أيضاً ، مجرد ظاهرة فينومنولوجية . إنه ظاهرة إنطولوجية .

أساساً ، وبما هى كذلـــك ، فإنهـــا تنتمـــى ، أساســـاً إلى البنـــاء الإنطولوجى للوعى .

وعند هيدجر تنتمى إلى البناء الإنطولوجى للوجود العام للدرجـة معها يمكن التعبير عـــن " الوجـــود " بــــ " العـــدم " – فـــالنفى المنطقى ، فيما يرى سارتر ، يفترض مسبقاً فـــهما قبـــل حكمـــى لـــ " العدم " ؛ فليس فى وسعنا أن نصوغ أو نفهم أحكام النفى مـــا لم يكن فى مقدورنا فهم معنى العدم . فالشرط الضرورى لقولنـــا "لا" ، – فيما يكتب سارتر ،– هو أن العدم " يظـــل دائمـــاً حـــاضراً حضوراً متصلاً فى داخلنـــا ، وخارجنـــا . ذلـــك العـــدم الـــذى يقتنص الوجود (٥٢) .

وإذا تأملنا الفارق بين معنى "الحرية " عند فيلسوفين مثل هيدجر وشيلر ، هنا نجد أن هذا المعنى يتخذ من الميتافيزيقا " مجالاً ومســـتوى للتأسيس ، لماذا .؟ذلك أن الحرية بالمعنيين الذين أوردناهما ، هنـــا ، لا يمكن الإرتداد بها إلى أى مستوى من مستويات الفيزيقيا الحيويـــة ، أعنى الفيسيولوجيا والوظائف العليا لهذه الأخيرة ، أعنى السـيكولوجيا . ومع ذلك فإن إختلاف المستوى الفرعى لهذا التأسيس الميتـــافيزيقى أدى إلى إختلاف فى مصدر الـــ"لا" التى هى أساس الحرية الإنســـانية : فالعدم الإنطولوجى (سواء عند هيدجر أم عند سارتر) هو أساس

النفي المنطقي ، بينما المبادأة والإيجابية اللتان تتسم بهما الروح كمبدأ مغاير للمبدأ الأساسي في الواقع اللاروحي ، هما أساس هذه الـ"لا" عند شيلر : فالروح حرة لقدرتها على الإنفصال عن العالم ، أعني – وبمعنى تحكمي إلى حد ما – إعدام العالم ابستمولوجيا ، أى تغييبه عن وعيها المعرفي بالإطلاق ، فالحرية عند شيلر ، إذن ، أبرز مقولات الروح ، بل أبرز طبائعها على الإطلاق . وهي أساس القدرات الإبستمولوجية والأكسيولوجية ، بصفة عامة . وفي نظري يكمن الإختلاف الجوهري بين هيدجر وشيلر ، هنا ، في إختلاف الإهتمامات الفلسفية عند كلاً الفيلسوفين ، فبينما أراد هيدجر لنفسه أن يكون صاحب مشروع أنطولوجي . راديكالي ، أى إعادة الإعتبار لوجودية الموجود ، بصفة عامة ، وبالتالي رفض حصره في دائرة الأنثروبولوجيين ، أراد شيلر أن يؤسس مشروعه الفلسفي ، ككل ، على رؤية أنثروبولوجية بل إن الفلسفة عنده ، وكما أكدنا من قبل ، تتوحد مع الأنثروبولوجيا ذاتها ، أعني إنها أنثروبولوجيا فلسفية : ومع ذلك ونتيجة لإشتراكهما في الموقف الفلسفي العام والمنهج الفينومنولوجي لمقاربة " الوجود – في – العالم " نجد أن هيدجر ، وكمثال بارز على الموقف الفينومنولوجي الوجودي وفي تحليله الأخير للـ" أنية " Dasein أو الموجود – هناك أو الوجود

الإنسانى ، يرى أن هذا الأخير يتمتع بوضع خاص فى الوجود ، لأنه يوجد ex-sists ويعنى هذا أن وجوده منكشف بالنسبة له . وهذا عكس الموجودات الأخرى التى لا توجد بهذه الطريقة ؛ إذ لا تشغل ذاتها بوجودها الخاص ولا تسأل ذاتها عن ماهية هذه الموجودات ... "فالإنسان هو الموجود الوحيد الذى بإمكانه العلو على ذاته أو تجاوزها" . ويعنى هذا قدرته على إدراك إمكاناته ... بل ويعرف متى يؤكد وجوده ويدعمه ، إذ ذاك يدرك " ماهيته " . ومعرفته بإمكانات هى ما تجعله قادراً على الإختيار : إختيار ذاته ، والإمساك بذاته أو فقدانها (٥٣) .

وأهم نتائج الموقف العام المشترك بين شيلر وهيدجر ، بل وكل الفينومنولوجيين وحتى هوسيرل ، نظرتهم إلى العلم الحديث : فكما رفض شيلر " مفهوم الإنسان الصانع كنمط من أنماط الأنثروبولوجيات الزائفة ، لأنه مؤسس على موقف العلم الطبيعى " . (وسبقه إلى ذلك هوسرل) لأن هذا الأخير عاجز عن اختراق تخوم الروح كماهية إنسانية ، وبالتالى تأكد فشله فى الحصول على فهم فلسفى كاف عن ذواتنا فى العالم وهو ككل الفينومنولوجيين المهتمين بالروح والقيم يخشون العلم بوصفه المدمر الممكن لهما ، ولهذا فكلما إزدادت الحماسة المشبوبة الحديثة للعلم إنتشاراً إزدادت معارضة

الفينومنولوجيين للفلسفة ذات التوجه العلمي . لماذا ؟ خشية المصير المجهول للإنسان (الفرد) فى العصر التكنولوجى الحديث ، وهو ما أثار حنقهم الشديد ضد كل نزعة من شأنها إعتراض الطريق نحو فهم صحيح حق للوجود الإنسانى .

وإتجاه هيدجر فى هذا الصدد واضح . فموقفه من العلم الحديث هو أن هذا الأخير يكرس للأعمال التقنية والعملية وإكتساب ونقل المعلومات التى ينتصر فيها الذكاء العملى ، رغم أن أثر ذلك كله هو قمع للـ"روح".

(يجب ملاحظة أن معنى الروح هنا معنى عام ، عند هيدرجر ، قد يكون بمعنى الذاتية أو الوعي ....إلخ) وهو معنى مختلف ، بالقطع عما يقصده شيلر من هذه الكلمة ..) ومن ذلك نجد هيدجر يؤكد على أن الزيادة المطردة لعدد السكان والسيادة المتفاقمة للعلوم فى كل من الشرق والغرب إن هما إلا تأكيد على المستوى الإجتماعى السياسي لتنامي وسطية mediocrity الإنسان أى تأكيد ذاتى للإنسان المتوسط (العادى) . وإذا تكلمنا ميتافيزيقيا ، فيما يقول هيدجر فى " مقدمة للميتافيزيقا " التى تتضمن محاضرات القاها عام ١٩٣٥ ونشرت بعد الحرب - ليس هناك من فارق بين روسيا وأمريكا ، إذ نجد فى كلا الجانبين نفس المد التكنولوجى المسعور

الذى لا ضابط له وتنظيما بلا أساس ، لوسطية الإنســـان . (٥٤)
ويرى هيدجر فى ذلك علامة على الإنحدار الروحى العام . فـــهناك ميل لخلط الروح بـــ "الذكاء" العملى" . وذلك للحط من شـأن ، الروح ووضعها فى مرتبة أقل ، ولكى تؤول إلى شئ ما تختلف عنـــه كلياً وجلياً . وهذا الموقف الهيدجرى يبدو أنه ضد فلسفتين ســاريتى المفعول وحتى وقتنا الراهن وإن بدرجات متفاوته ، ولكنهما شـــكلتا إيديولوجيين قائدتين لعالمين : " الماركسية " و" الوضعيـــة " يراهمـــا هيدجر تجليين لـــ "الذكاء" ومعاديين كل العداء لكل ما يمت بصلـة لما أسماه هيدجر بـــ " الروح " . وهما ، طبقاً له من ، نتاج العصـــر التكنولوجى الذى أصبحت فيه الروح مهددة بنظـــام متنـــام لــــ "الذكاء العملى " ولـــ "الوسطية " الإجتماعية . وما ينبغى التـــأكيد عليه فى نهاية هذه النقطة ، هو أن شيلر كان أول من صاغ - بتمييـزه الحاسم بين "الذكاء التقنى " و"الروح" بصورة جلية - هذا الإفـتراض المسبق لهذا الإتجاه الفلسفى . هذا برغم إختـــلاف غايـــات هـــذه الفلسفات الفينومنولوجية : وجودية وترنسندنتالية ، على السواء .

٦- إن الإنسان (الروح) هو الوحيد الذى يمتلـــك مقولـــة الشـــئ Chose والجوهر substance العينى ، وهـــذا مـــا ليـــس مملوكـــاً للحيوانات العليا ... ، فالشئ لا يتعدل "بالنسبة للحيوان بل يتغـــير

إلى شئ آخر وواضح أنه بالنسبة للحيوان " لا يوجد مركز يسمح له بأن ينسب نواه ماهوية لواقع شئ واحد ونفس الشئ العينى (يعنى حسا مشتركاً لتوحيد إدراكاته السمعية والبصرية والذوقية ... لتشير إلى شئ واحد .. وهذا ما يعنيه شيلر بإفتقاره إلى مقولة الشيئية والجوهرية مما تتوفر لدى الإنسان من دونه (٥٥) .

٧- ويمتلك الإنسان (الروح) أيضاً مقولة المكان والزمان كصورتين فارغتين يستطيع الإنسان بهما فهم الأشياء والأحداث ، على الأصالة. ويمكن القول مع شيلر إن أصل الحدس الإنسانى للزمان والمكان والذى يسبق كل الإحساسات الخارجية إنما يتأسس فى إمكانية "الحركة العضوية التلقائية والفعل فى داخل نسق محدد" .... وهو الذى يعطى الإنسان إمكانية القدرة على الوعى بـ "المحيط " ، يفتقر إليه الحيوان ، فليس بمستطاع هذا الأخير التمييز بين الصور الفارغة للمكان والزمان ، والمضمون المحدد للوسط الذى يعيش فيه ، كما ليس بمستطاعه تجريد العدد من الكم المعطى بدرجة تنقص أو تزيد فى الأشياء ذاتها . إنه مسجون فى واقعه العينى " كما هو حاضر مباشر . (٥٦) .

أما الإنسان (الروح) فبإمكانه إدراك الصور الفارغة للمكان والزمان قبل تعيناتهما ، أى بصورة مستقلة عن أشيائهما . ولكن

إدراكهما على أنهما فارغتان بصورة لانهائية من أى مضمون كـــان وهو ما إستطاع العلم الحديث الخروج منه وذلك بإدراك أنهما ليســا سوى نظام ، سوى إمكانيات لوضع الأشياء وتسلسلها ، فقـــط فى مقابل وهم النظرة الطبيعية للعالم – وليس لهما وجود مستقل خــارج هذا الوضع ، وذاك التسلسل . ويتضح من هذه النظـــرة أن شـــيلر يتطابق مع الحدس الكانطى للمكان والزمان بإعتبارهمــــا حدســـان خالصان ، ومع ذلك فليس لهمــــا أى دور فى معرفـــة الأشـــياء إلا بتضمين هذه الأشياء بوصفها ظواهر أو أحداث ، ليس إلا .

٨- ولآن الحيوان لا يستطيع الفصل بين وسطه " (محيطه) وحركـات جسده فإنه لا يستطيع الحساب ،وهو ما يعرفه الإنسان حتى من دون أى علم . وعظمة العلم الإنسانى فى نظر شيلر هـــى الـــتى جعلـــت الإنسان يدرك كيفية النظر إلى ذاته هو، بل إلى بنائه النفسجســـــمى كشئ "غريب " مرتبط بأشياء أخرى بعلاقات علية محكمة : وهــــنا فقد كون " صورة " عن العالم ذاته الذى أشـــياؤه (موضوعاتـــه) مستقلة ، كلياً عن تنظيمة النفسجسمى ، عن حواسه ، عن مداخلها ، وعن حاجاته وإهتماماته التى تحت ضغطـــها يتنـــاول الأشـــياء ، ومستقلة بالتالى فى وسط تغيرات كـــل أوضاعـــه ، عـــن حالاتـــه وإنطباعاته الحسية ، وموضوعاته التى تظل " ثابتة " .

وهذا هو المعنى الأصيل والذى تكرر حتى الآن للتأكيد ، معنى كون الإنسان هو الوحيد – وبقدر ما هو شخص – القادر على الإرتفاع بدرجات تتجاوز ذاته بقدر ما هو كائن حى ، بل والقادر أيضاً ومن مركز خارج نطاق العالم الزمكانى، أن يجعل من العالم كله بما فيه الإنسان ذاته ، موضوعاً لوعيه . وعمق هذا المعنى الأصيل يكمن، فى نظر شيلر، فى أن هذا المركز الذى ينجز فيه الإنسان أفعاله والتى بها يموضع العالم وجسمه وما هو نفسي لا يمكن أن يكون جزءاً من عالمه ، ومستحيل ، نتيجة لذلك، أن نعين له مكاناً فى الزمكان ، إنه لا يتعلق إلا بذلك المبدأ الأعلى للواقع. وههنا، كما فى مواضع أخرى كثيرة، يحيل شيلر إلى كانط ، فيؤكد على أن هذا الأخير فى نظريته (العظيمة) فى الإدراك الترنسندنتالى Transcendental aperception قد أوضح بما لا يقبل الشك ، وبصورة أساسية هذه الوحدة الجديدة لفعل التفكير cogitare الذى هو شرط لكل تجربة ممكنة ، ومن ثم لكل موضوعات التجربة – ليس فقط للتجربة الخارجية ، بل أيضاً لهذه التجربة الباطنة ، التى تسمح لنا بمعرفة حياتنا الأصيلة . إن هذا فى نظر شيلر هو ما جعل كانط أول من وضع الروح فوق النفس (ماهو نفسى)، وأنكر بوضوح بالغ أن الروح يمكنها فقط أن تكون "مجموعة " وظائف

لجوهر نفسى مزعوم ليس التسليم الموهوم به إلا تشييئاً **chosifiction** غير مشروع للوحدة التى لا تنفصم مع فعل الروح (٥٧) .

٩- والقدرة على الإنفصال ذاتياً عن العالم والذات ترتبط عند شيلر بقدرة "الروح" على التفضيل ، إذ يستطيع الإنسان أن يفضل قيمة مقومة تجريدياً وبإستقلال عن الخيرات العينية المحددة على قيمة أخرى أدنى منها ترتيبياً ، ويتضح هذا عندما يفعل المرء إذ يستطيع تفضيل النافع بما هو كذلك على ما هو مجرد مقبول **Agreable** بما هو كذلك ، أو تفضيل بل وحفظ وتحقيق قيمة روحية كالشرف والكرامة والخلاص والقناعة على قيمة حيوية أكثر سمواً، أى حفظ الوجود الأصيل ـــ وجوده الخاص وهنا يحدد شيلر ثلاث وظائف أساسية للروح وللعقل الإنسانى كالتالى :

١- خاصية عدم الوجود المحدد إلا من خلال العناصر المقومة للشيء وعلى الضد من التحدد من خلال الميول والحاجات والحالات الباطنة للجسم العضوى ، وهذه خاصية مميزة للروح من دون أعضاء الدوائر الآخرى للواقع .

٢- حب الخير للعالم ،بقدر ما يتجلى هذا الحب عن فيض يتجاوز بمدى أبعد المظهر أو الجانب الذى يتعلق بالرغبات المحسوسة .

٣-القدرة على فصل ما هو شيء (ماهيته) عما هو واقع أو فعل (وجوده) ، والقدرة على أن يعرف فى هذه الماهية - وهما ما

يكشفان عن تعليق شهواتنا ورغباتنا أو إطماعنا بخصوص العالم وضعف الشعور بوجود الأشياء المرتبطة بالرغبات - الطبائع (الصفات المميزة) والقوانين التى تظل صحيحة بالنسبة لكل الأشياء والظواهر المتعلقة بنفس هذه الماهية (المعرفة قبلياً) .والمعرفة القبلية هى ما تميز الحيوان من الإنسان الذى يتصف هو بها من دون غيره . حتى لقد لاحظ ليبنتز فى "المونادالوجيا " 29 : إن معرفة الحقائق الأبدية والضرورية والتى تميزنا من الحيوانات البسيطة والتى نصادفها فى إمتلاكنا العقل والعلوم تكمن فى إرتفاعنا إلى الوعى بذواتنا والوعى بـ "الله " .

ويمكن القول ، هنا، إن هذه الوظائف الثلاث والتى بدونها يستحيل قيام وعى بالعالم هى خلاصة مقالة شيلر فى مقولة الزهد l'ascese ؛ إذ هى وظائف لهذا الزهد ، إذ يمكن مقارنتها بـالقيم الحيوية وبالوظائف السيكولوجية التى يخضع لها الحيوان كلياً (٥٨) . ويؤكد شيلر على أن إعتبار هذه الوظائف السابقة هى الأفعال الأساسية للروح يفضى بالضرورة إلى مفهوم يؤسس "الإنسان" ، بما هو كذلك :

إن الإنسان هو ماهوياً الكائن الأعلى والمجاوز transcendent أو العالى على الحياة والقيم الحيوية وأيضاً على الطبيعة قاطبة - أى

الكائن الذى فيه يتطهر السيكولوجى (أو كل مـا هـو نفسـى) ويتحرر من خدمة الحياة ليسمو إلى الروح (٥٩) . أو هو الكـائن الحى القادر على الحياة الروحية . (٦٠) وهذا المفهوم الأخير يحيـل شيلر إلى تأسيس مفهوم ميتافيزيقى للروح أو الإنسان مـن خـلال مفهوم الشخص الأخلاقى الذى يعد حجر الأساس فى بناء الفلسـفة الشيلرية على الإطلاق. ونظراً لأهمية البعد الميتافيزيقى فى صياغة هـذا المفهوم سوف نفرد له قسماً خاصاً لمعالجته فيما بعد . والآن يجب أن نظل محصورين فى داخل دوائر الواقع والـروح بوصفـها واقعيـة Aktualitat خالصة ؛ إذ تتبدى فى داخل التجربة الفينومنولوجيـة للعالم تمهيداً لتبديها فى داخـل فينومنولوجيـا الألوهيـة، وتنـافذ الفينومنولوجيين فى وحدة واحدة هى وحدة الوجود المفصلة، أعنى فى داخل متقابلات هذه الوحدة وأبرزها تقابل الروح والنفس وتقـابل "الإندفاع الأساسى "والروح" أو الدافع الحيوى (الحياة) و"الـروح " ، وهذا التقابل الأخير هو الذى تتشكل من خلاله وحدة الشـخص كتجل عينى للروح المتناهى بوصفه كائناً إخلاقياً أو حاملاً للقيـم. وعلى قمتها قيمة المقدس الذى تمثله الألوهية "كروح لا متناه " وهنـا يصبح الشخص " مركز تنافذ الروح المتناهى والروح اللامتناهى وهنا تبرز أهمية العلاقة التى تربط الميكروكوزم " والمـاكروكوزم و"الله "

كوحدات أساسية تجمع الفينومنولوجيا الشيلرية فى نواه واحدة فى وحدة الشخص . والآن وفى إطار هذه المتقابلات التى تميز وحدة " فينومنولوجيا الروح يبرز تقابل الروح والنفس، وذلك لتمييز الأولى بوصفها المقوم الأساسى لماهية الإنسان فى مقابل الأخيرة التى ليست حكراً على الإنسان وحده من دون غيره من أعضاء الدائرة العضوية. وشيلر لا يمل من تكرار ضرورة التمييز فى داخل الدائرة العضوية بين ما هو روحى وما هو نفسى وهذا ما تأدى به إلى الدخول فى بحوث جادة تتعلق بسيكولوجيا الحيوان لإبرات القيم الروحية لما هو إنسانى .

جـ- الروح فى مقابل النفس

إن التمييز الذى وضعه شيلر بين الروح والنفس ليس جديداً فى هذا البحث؛ فقد سبق أن إستعان شيلر بمكتسبات علم نفس الحيوان لإبراز الطبيعة غير القابلة للرد للروح كماهية خاصة للإنسان . ولقد خرج شيلر من بحوثه العميقة فى هذا الصدد بنتيجة مهمة مؤداها أنه من الصعب ،بل ومن الصعب للغاية أن يكون الإنسان مجرد ممثل لعضو من أعضاء المملكة الحيوانية إذا إتصف بكونه إنساناً بمعنى فكرة الإنسانية (٦١) . وفى نص بارز نراه يقول لتلاميذه : إبدؤا بمعرفة الحيوان لتنتهوا إلى الرؤية العمقى، وهى : إنه من الصعب أن يكون

إنساناً (٦٢) . فأما النتيجة النهائيـــة لهـــذا الفـــهم مـــن جـــانب السيكولوجيين لطبيعة الإنسان بوصفة حيواناً ، فى نظر شيلر، فـــهى إســـاءة تقديـــر الكرامـــة والمغـــزى الحقيقيـــين للإنســـان ولذا فقد انبرى شيلر من جانبه إلى الدفاع عن هذين بنـــاء علـــى إعادة، بل العودة إلى ماهية الإنسان ليجدها ، أخيراً فى "الروح" .

وبالتالى فيما يجب التأكيد عليه ، هنا، وفى هذا السياق ، هـو أن روحية الإنسان، وكما يراها شيلر ، لا تكمـــن فى داخـــل نطـــاق السيكولوجيا؛ ذلك أن شكل الواقع الخاص بالحياة الروحية لا يخضـع لمفهوم الوجود النفسي . ويعنى شيلر بالوجود النفسى ، بصفة عامة ، ما يمكن بحثه وإكتشافه من خلال السيكولوجيا ، لذا فالروح ليـــس وجوداً نفسياً " . وبالتالى فلا يمكن تحديدها من خـــلال المقـــولات والتصورات المستخدمة فى السيكولوجيا . ومن ثم فلا يمكن أن ترتـد الروح إلى طبيعة سيكولوجية للإنسان . وبالإضافة إلى هذا التعريـف السلبى للروح يقدم شيلر هنا تحديداً إيجابياً إلى حد ما؛ إذ ينص علـى أن الروحية ينبغى أن ينظر إليها بإعتبارها شكلاً للواقع إنها ما يحيـل إلى ما بعده ، إلى ما هو غيره (٦٣) . والتضمين المباشر لهذه الإحالـة إلى "ما وراء" ، إلى"هذا التجاوز" (أو العلو) هو أن الـــروح هـــى شرط كل إمكانية سيكولوجية، عامة، ومن ثم فلا يمكن النظر إليها كنتاج يمكن تعقبه فى الوقائع البيولوجية .

هذا ولسوف تتحدد الملامح العمقى لهذا التميز الشيلرى بين الروح والنفس فى إطار نظرية شيلر عن الروح المتناهى، أعنى الشخص الإنسانى، بل وفى إطار تمييزه العميق بين الروح والحياة الذين يمثلان ثنائية ظاهرية أو منظورية لوحدة الوجود المفصلة عند شيلر ، إذ سيحيل كل ما هو سيكولوجى إلى ما هو حيوى والعكس وتتوحد السيكولوجيا مع الفيسيولوجيا أو تنحل إليها فى نهاية المطاف لتظل الثنائية الأخيرة أعنى ثنائية الروح والحياة أبرز الثنائيات فى داخل الوحدة الموجهة للتجربة الفينومنولوجية على الإطلاق .

ومعنى ذلك أن التميز بين ما هو روحى وما هو نفسى يظل سارى المفعول فى ثنايا الفلسفة الشيلرية إبتداء من معنى التناهى وإنتهاء بمعنى اللاتناهى بالنسبة للروح ولذلك سوف نجده جلياً فى كل مراحل تطور الرؤية فى نطاق هذه الوحدة الفينومنولوجية . ولذلك فلا يجب أن لا نستبق هنا هذه الرؤية حتى لا تأتى مجردة إنفصالية الطابع خلواً من حياة الحدس الماهوى " الفينومنولوجى " والتى تعتبر بمثابة العلامة المائية المميزة لكل تجربة فلسفية تتخذ من الرؤية نهجا للإيضاح على الإطلاق .

د- الروح فى مقابل الحياة :

لقد وصل شيلر فى بيانه وفضه لمضمون التجربة الفينومنولوجية للواقع اللاعضوى والعضوى إلى أنهما يشتركان معاً فى كون الإندفاع الأساسي هو " مركز القوى الفاعلة " خلالهما سواء إتخذ صورة مجرد إندفاع أعمى لا يخضع إلا إلى مجرد قوانين إحصائية عشوائية ولا تخضع من ثم إلى نظام أو ما يسمى بالقانون الطبيعى الذى يدركه الفهم مباشرة خلال إنتظاميات الكائنات الحية (فى الدائرة العضوية) بما لها من أعضاء ووظائف حاسة تحيل إلى العالم - أو صورة الدافع الحيوى الغريزى الموجه فطرياً لإشباع حاجات أومطالب سيكوفيسيولوجية . والمهم هنا هو خلو هذه الدائرة أعنى الدائرة اللاروحية مما يميز دائرة الإنسان وهو ما سبق إجماله فى مقولات الروح ومن قبل فى ماهية الروح ولا حاجة هنا لتكراره مرة أخرى .

والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن : ما طبيعة هذا التقابل بين الروح والحياة إذا كان هذا التقابل يحدث بالطبع ولآول مرة فى الإنسان ؟ .

إن شيلر يريد أن يطبق فكرة الإعلاء **sublimation** على كل ما حدث فى العالم، وبالتالى فلسوف يحدث هذا الإعلاء فى كل ظاهرة

من الظواهر الأساسية التى تتحول من خلالها – فى سياق الصيرورة الكونية – دائرة دنيا من دوائر الواقع ، شيئاً فشيئاً إلى خدمة صورة أكثر علواً فى الوجود والتطور ، وذلك طبقاً لقوانين الصورة التى يسميها بـ "القوانين الأنطيقية" ، وهى القوانين التى تفرض إيقاعاً زمنياً معيناً للصيرورة وفى وظيفة هذا الإيقاع ، على صور إستاتيكية معينة للوجود العينى ـ فمثلاً : القوى التى تظهر بين الإلكترونات تكون فى خدمة " شكل أو صورة " الذرة ، والقوى التى هى فاعلة فى العالم اللاعضوى تكون فى خدمة بنية الحياة . ولسوف يصبح إذن إعتبار تشكيل الإنسان والإحالة الروحية **spiritualisation** معتبرة بوصفها آخر الإعلاءات تاريخياً للطبيعة ، إنه، أى تشكيل الإنسان، يتجلى، من ثم، من خلال الإستخدام المتنامى للطاقات الخارجية التى يمثلها الجسم العضوى (عضوياً وغذائياً) فى العملية الأكثر تعقيداً أى عملية تنبيه القشرة المخية ، وفى داخل الجهاز النفسى من خلال ظاهرة مماثلة لإعلاء الميول بقدر ما هو تحويل فى الطاقة الغريزية فى الفاعلية الروحية (٦٤) . ولا يجب هنا الظن بأن مثل هذا الإعلاء يتضمن أية نزعة ردية من أى نمط وإلا وقع شيلر فى تناقض بين، بل العكس هو الصحيح ، إذ يتضمن فصل الروح عن الحياة ، وهو مبدأقديم قدم له شيلر مظهراً جديداً فى سياق جديد .

وهو فى هذا السياق يشن هجوماً على القضية الهيجلية التى يتأسس طبقاً لها التاريخ على تطور منطقى لأفكار خالصة ، ويصمها بأشع الزيوف ، ويرى أن عكسها هو الصحيح . ولقد حاول فى كتابه " سوسيولوجيا المعرفة " البرهان على صدق دعواه ، فنجده يتبنى أطروحه كارل ماركس والتى طبقا لها تفقد الأفكار التى لا تتأسس على الإهتمامات والمصالح والميول ، أى على الدوافع التى هى منبثقة عن الدائرة الحيوية والغريزية للإنسان ـــ ، تفقد هذه الأفكار إعتبارها كلية ، ويصدق هذا بالإطلاق فى سيرورة التاريخ العام .

ويلاحظ شيلر هنا أن التاريخ قد أبان أن قدرة العقل ضلت فى حشد من الوهم ، ولكن ومن حسن الطالع يوجد تمثيل assimilation متنام للأفكار والقيم من خلال الميول الهائلة الغريزية للمجموعات ، بل ومن خلال المصالح المتشابكة التى تربط بينها . وهكذا نرى شيلر إذ يتبنى مفهوماً أكثر إعتدالاً عن الدور الذى تلعبه الروح والإرادة الإنسانية فى التاريخ . إذ هما لا يستطيعان القيام بأى دور آخر إلا التوجيه أولاً والسلوك أخيراً . وهذا يعنى بتفرد بالغ أن الروح بما هى كذلك ، تقدم الأفكار إلى الدوافع الحيوية الغريزية ، وأنه بالنسبة للدوافع الموجودة مسبقاً فإنه يجب على الإرادة إما أن تحوز أو تتخلص من التمثلات إذا كان من شأن ذلك قدرة هذه الأفكار على التحقق بالفعل .

ولكن هل تستطيع الإرادة الخالصة الدخول فى صراعات مباشرة ضد الغرائز ؟ إن هذا ما يراه شيلر على أنه من المستحيلات ، يعنى أن الصراع لا يمكن أن يكون مباشرة وفى المواجهة، بل غير مباشر وإلا استحالت الحياة الأخلاقية والدينية على الإطلاق . وهنا فالإرادة تسعى بما تمتلكه من زخم من الميول إلى إعادة إحياء ، وإن بطريقة عمياء، إتجاه الغرائز الخاصة بها هى. وهو يتبنى ملاحظة وليم جيمس فى هذه النقطة واصفاً إياها بالعمق والنفاذ، ومؤداها أن الإرادة تبلغ ماتصبو إليه؛ إذ بدلاً من أن ترصد قيمة عليا فى تحققها تنسى الآلام وتكرس طاقات الإنسان ، تبحث عن كبح وإنكار الإتجاه الذى غايته تقع تحت طائلة الشجب من قبل الضمير الإنسانى . والوصية التى خرج بها شيلر من ملاحظة جيمس هذه هى وجوب سعى الإنسان إلى دعم نفسه والتسامح مع الميول أو الإنحرافات التى يدركها فى نفسه على أنها سيئة أو ضارة ، فلا يجب أن يهاجمها فى عقر دارها ، مباشرة، بل يتعلم كيف يقهرها بطريقة غير مباشرة بإستخدام طاقته لتحقيق مهمة القيم التى يقرها ضميره ويتحمس لها والتى يستطيع أن يكتسبها من جانبه (٦٥) .

هذه هى إذن الرؤية التى تعلمناها إنطلاقاً من طبيعة التجربة الفينومنولوجية كفقرة سابقة فى هذا البحث يشير إليها سبينوزا ، فى

"الأخلاق" : إن مذهب لا مقاومة الشر يتضمن حقيقة عظيمة ... وهي أن إرتقاء الإنسان يمثل "أعلى إعلاء" ممكن معروف، وفي نفس الوقت أعلى توحيد باطن لكل المناطق regions الأساسية للطبيعة (٦٦) . أليس الإنسان عند شيلر ميكروكوزم أى عالماً صغيراً يرى فيه العالم الكبير ؟إن هذه النقطة ذات الأهمية القصوى يرجأ تفصيلها هنا إلى سياق آخر حيث يكون "الشخص" بوصفه مركزاً لأفعال الروح هو مناط البحث . وكل ما نود التأكيد عليه هنا هو أن الصورة الكونية التي تشكلت حتى الآن عند شيلر ، وسبينوزا وغيرهما في هذا الشأن ، قد تبدد معها التضاد الذى كان سائداً منذ قرون بين التفسيرين الغائي والآلي لواقع العالم. (٦٧) وجب، أيضاً، أن تؤكد، هنا، مستبقين أنفسنا أن كلا من شيلر وسبينوزا قد جعلا كلا من الدافع الأعمى (أو الطبيعة المطبوعة) والروح (أو الطبيعة الطابعة) صفتين للألوهية. وهذا هو البعد الميتافيزيقي للعالم عند كلا الفيلسوفين ، وههنا لا ينبغي أن نرى إحالات شيلر إلى سبينوزا محض صدفة، بل إنطلاقاً من تطابق حاد بينهما في المستوى الفلسفي الأساسي . وهذه الملاحظة نراها غاية في الأهمية حتى يظل الخط الفلسفي الذى نقتفيه مستقيماً مباشراً ويتمتع بحيوية والثراء تناول الفكرة إذ هي نامية ثرية ، أيضاً، أى بالتواكب مع مستواها العام .

ومهما يكن من أمر، فإنه يجب الآن الدخول إلا وصف وقـــائع هذا التقابل بين الروح والحياة، على هــــذا المســتوى: أعــنى بمــا هما متناهيتين .

أولاً: يجب تقرير أن الروح ليست دافعــاً حيويــاً، والعكـــس صحيح؛ فإستحالة "الرد" ، هنا، ضرورية . هذا ما توصلنا إليه حــتى الآن من "ماهية الروح" .كما أن "الدافع الحيوى" لا يســود دائــرة الروح، والعكس صحيح، أيضاً . فأما الإتجاه العام، للدافع "الحيــوى" فيكون نحو التقييد التام (الموت)، أما الروح فتوجهها الكلى فنحـــو الإمتلاء اللانهائى الدائم .

وواضح من "عدم القابلية للرد" وهو المبدأ الأساسى الحــاكم عندهما أن كلتا الدائرتين يمكن أن تجرى بمعزل عن الآخرى ، وهــذا ما قد حدث فعلاً فى الدائرة العضوية اللاروحية (النبات والحيــوان) ، ولكن الدافع الحيوى يمكنه أن يكون شيئاً (ما) بالنسبة للــروح، والعكس صحيح . وهذا يتم فى عملية التنافذ البينى لدى الدائرتين معاً ، وهو تنافذ إبداعى تفتحى شخصى فريد . ولأن الروح ليست شيئاً ولا موضوعاً ولا قوة، بالمعنى الفيزيقى، بل دائرة تتمتــع بقوانــين خاصة وتوجهات خاصة ، أيضاً ، فهى عاجزة، بـــالمعنى الســابق، ولكنها كانبثاق تلقائى للنشاط الروحى فى الإنسان، وخلاله ، وبقدر

ما يكون الإنسان مشاركاً فى، ومن خـــلال نفســه فى الدائرتــين اللاعضويــة والعضويــة مـــن الواقـــع ، فـــإن مظـــهر الروح فى نفسه يجسد توتراً فى الإنســـان ، وتوســيعاً فى الكــون الذى يحيا فيه الإنسان .

والإنسان إذ يفهم نفسه يكون لزاماً عليه أن يفهم التوتر الــذى هو هو نفسه. وهذا لا يعنى أنه يحل التوتـــر أو يحيلــه إلى مفــاهيم (قابلة للفهم)، بل بالأحرى ، يعيشـــه كليـــاً وبصـــورة ممتلئــة . والإنسان إذ يعيش هذا التوتر يعنى، بمصطلحات شيلر أن يحيل الحيــاة روحياً spiritualize وأن يحيل الروح حياتيا Vitalize ، وهى عمليـة يراها شيلر واحدة، ذات وجهين فقط. وهنا لا يجب الظن أن معــنى التقابل بين الروح والحياة يتجاوز معنى التبـــاين أو التغــاير ، وإلا لتضمن معنى التضاد، وبالتالى يجوز القول بالثنائية . ولقد نوهنا منــذ قليل إلى أن هذين الطرفين ليسا سوى "صفتين لألوهية واحـــدة"فى سياق" وحدة الوجود" ، وبالتالى فليس هنا مجـــال للقـــول بثنائيــة شيلرية، وإلا كان ذلك من دواعى سوء فهم الفلسفة الشـــيلرية ،. فلقد هاجم شيلر النزعة الثنائية بنفس درجة هجومه علـــى النزعــة الواحدية Monism إذا كان يفهم من هذه الأخيرة القول بأولويـــة أحد هذين الطرفين على حساب الآخر. وما نفهمـــه مـــن لفظــة

"التقابل" يعنى "التكامل" : إذا أن الحياة (وهى مفهومة هنا، كدافع حيوى). والروح، تكمل أحداهما الآخرى، وليستا فى عداء أو صراع إحداهما ضد الآخرى، على الأصالة .

إن أساس هذه القناعة بعلاقة التكامل، هذه، بدلاً من العداء والصراع، من جانب شيلر، هو حقيقة أنه يرى كلاً من "الدافع الحيوى" و"الروح" يتكاملان إلا أقصى حد، فى أساس الوجود . وهذا ما سنراه فى موضع تال لدى بحث ميتافيزيقا الروح . أما الأن فيمكن القول إن العلاقة التكاملية هذه ، قد ظهرت، فعلاً، فى الواقع بصورة تستبعد، تماماً، ما يظن أنه صراع ونزاع .ومن سخف الرأى الإعتقاد بوجود صراع بين شئ (أى الدافع الحيوى) ولا شئ (أى الروح) .

ولكن الروح فى علاقتها بالحياة تناشد دافع هذه الأخيرة بأن يظهر أو يوجد بعيداً فى إتجاه الإمتلاء اللانهائى ومن ثم، فيما يتجاوز التقييد المحدود (أى الموت) . إنه الإمتلاء الدائم اللانهائى ،خصوصاً القيم العلى ، لدائرة الروح التى تزيح الدافع الحيوى بلا قسر ، بعيداً عن ذاتها،لتوجهه نحو الإمكانيات التى هى إمكانياتها بوصفها محالة روحياً spiritualized. وهكذا تظهر الروح ، وكمضاد للمقاومة

(التي هي الدافع الأساسي كواقع) توجها ديناميا نحو إمتلاء لا متناه ، أى ليس نحو أشياء أو تقييد نهائى (الموت)، بل نحو مراكز وأنوية وماهيات ، وأشخاص ثرية ثراء لا يستنفد ، أى نحو المقدس : .

وهذه العلاقة التكاملية بين الروح والدافع الحيوى (الحياة) هى علاقة وظيفية دينامية . وبخصوصية أكثر : إن الدافع الحيوى فى الإنسان هو إلحاحية نحو التحرر وهو إذا ما أعطى فى ظروف أصلية فلسوف يتحرر ذاتياً ، وبالتالى يتحقق عينياً ، إما بصورة عمياء أو بأقل عماء، من خلال إتجاه . وهنا يمكن للروح أن تكبح الدافع، وذلك بسحب صور سببية خاصة بتحقق عينى معين، وتقديم، بدلاً منها، صور أخرى متكافئة فى الدرجة مع قوة الدافع الأساسى الأصلى ، وبالتالى توقعه فى الشراك، كما لو كانت تغريه بالطعم نحو تحقيق صيغ أخرى عينياً،نحو تحقيق رؤى وقيم روحية. إن ظهور الروح فى الإنسان يفتح إمكانيات جديدة فيما يتعلق بالتحقق العينى للقدرة السيكومنطقية، ووجود الروح بغير هذه القدرة ذاتها يجعلها غير قادرة على إجبار الدافع الأساسى لكى يحقق ذاته بطرق فريدة نحو الروح .

إن الروح (الشخص) بكونها مستقلة عن الدافع يمكنها أن تقول: "لا" للإتجاه الذى يتخذه هذا الدافع صيغة خاصة لتحققه ذاتياً

، وبهذا المعنى إمتلكت الروح مقولة الزهد لتكون حرة فى إنســـحابها من الحياة من عدمه. ويمكن التأكيد على أن التحقق والإحالة الحيويـة يعنى، هنا، وبصفة خاصة، الفاعليـــة فى داخـل دائرتـى الواقــع "اللاعضوية" و"العضوية" . فإذا كانت الروح، أعنى دائرة "الواقعيــة الخالصة" التى تتضمن الأفكار والماهيات والقيم ، متحققة ، بصـــورة فعالة عينية، فى دائرة الواقع ، فيجب أن يكون هناك تنافذ متبادل بين هاتين الدائرتين [الروح والواقع (العضوى، على الأقل ، هنا، غـــير القابلتين للرد.)]

وفى إطار وظيفية العلاقة التكاملية بين "الروح" والدافع الأساسى (الحيوى، خاصة) يمكن التأكيد، أيضاً، على أن "الدافع" بلا "روح" يظل أعمى فى تحرره ، أو موجها نحو تقييد كامل ، أعنى الموت . أمـا الروح فوحدها وكفعل ابداعى (شخص) قصدى منجز تلقائى، هـى ما تظل مفتوحة نحو امتلاء قيمى لاينفد ، ومن ثم يكون بامكانهـــا أن تعمل "بتوجيه" LENKUNG (وهو اسم يطلقه شيلر على العمليـــة التى تشكل كبح تحرير الدافع الحيوى بالارادة) وإتجـــاه LEITUNG (وهو الإسم الذى يطلقه شيلر على عملية تقديم الأفكـــار والقيـــم للتحقق)، نحو تحققات أو تعينات جديدة ممكنة . ولا يظــن ، هنـــا سيادة لأى من "الروح" أو "الدافع الأساسى" من خلال "التوجيـــه"

و"الإتجاه" ، بل إن هذين الأخيرين دعوة إلى إفـــادات Utilizations (توظيفات) جديدة ممكنة لقوة معطاة على الأصالــــة ، نحـــو صيـــغ شخصية للتحقيق (من خلال التوظيف) .وهذا ما دعا شـــيلر إلى القول بأنه من الحماقة مصارعة الشر، مباشرة ، كما أشرنا فى السابق ، بل بتوجيه قيم "الشخص" وإتجاهه الحياتى نحو "الإعلاء" ، وبالتـــالى فإن الأهم، هنا، هو "امتلاء الوجود" ، "إمتلاء التوجيـــه" الدينـــامى "لمن هو موجود" وليس الأهم هو رد الدافع الأساسى إلى الـــروح أو العكس ، بل السماح للتوتر الذى هو الروح (الشخص) بوصفـــه موجوداً بأن يتجلى عن ذاته، بما هو كذلك ، أعنى كاحالة حيويـــة للروح وإحالة روحية للدافع الحيوى. وهذه العملية ولأنها تتضمـــن الروح، تكون مفتوحة نحو إمتلاء لانهائى .

ولا غرو، فالقيم العلى تمتلك قيمتها وجدارتها الباطنة ، وبداهتها الخاصة ومبررها وأشعاعها الوجودى ، وعندما يكـــون كـــل مـــن "التوجيه " والإتجاه " نحو هذه القيم العلـــى ، أى القيـــم الروحيـــة كالمعرفة والجمال والشخص والمقدس... فإن هذا لا يتضمن بالقطع ، نبذاً للحياة ، بل إمكانية تحقيق هذه القيم العلى عينياً بطريقة فريـــدة ، وبذلك يكون السمو بـــ "الحياة " وتجـــدر الإشـــارة، هنـــا، إلى أن مصطلح الإعلاء (التسامى) **sublimation** برغم كونه مكملاً لمـــا

قيل حتى الآن ، وإستخدمه شيلر مراراً ، إلا إنه يجب تجنب دلالته الفرويدية غير القابلة للإستخدام فى الفكر الشيلرى (٦٨) .

والآن ، وإذا كانت الروح كواقعية خالصة تظهر كتوجيه دينامى فى مقابلة الدافع الحيوى ، فما مظهر هذا "التوجيه" الدينامى الذى تتركز فيه "ماهية الروح" بالإطلاق ؟ الحق أننا نرى شيلر واصفاً هذا "التوجيه" الدينامى بطرق متباينة هى عبارة عن أفعال الروح، كما رايناها من قبل : فمثلاً: هى، تارة، "فعل إنشاء الأفكار، ـــ Ideation و"فعل حدس الماهيات" ، تارة أخرى ، بل و"فعل أرادى" ، "وفعل عاطفى" تارات أخرى . وهذا التنوع الفاعلى للروح هو الذى يحدد دائرتها بأنها أثرى وأعمق واسمى الدوائر الواقعية على الإطلاق . وهذه الأفعال قد مكنت شيلر من إيضاح ، بمعنى ما، كيف تشكل الروح (الشخص) واقعية حاضرة، بحيث تكون مستقلة عن الواقع اللاعضوى والعضوى ، بل لا يمكن ردها إلى هذا الأخير .

فالماهية ، مثلاً، ليست شيئاً أو موضوعاً ، بأدق تعبير ، وبما هى كذلك، ليست خاضعة للشروط المحددة للزمكان السيكوجسمى ، بل هى بنية لكل Ganzheit يقبل صيغ متعددة من التجلى والتعين . ومن ثم فإن "حدس الماهية" يتشكل قبلياً Apriori ، بمعنى أنه كنفاذ

جلى مرئى لظاهرة ما، ينفذ إلى "قلب" يكون بمثابة بنية مفتوحة فى علاقة بكل الجهات والأشكال والصيغ الممكنة للإنجاز . وبمجرد ما أن يتم النفاذ إلى ماهية ما ، فإنها توجه كل صيغ وجهات الإدراك أو رؤية مستويات النفاذ ، وإنجاز أو عدم إنجاز الإدراك perception . كما أن إكتشاف خطأ إدراك ماهية ما أو، أنه غير دقيق أو غير حقيقى ، يواكب إكتشاف كون هذا الإدراك مؤسس فى حدس سابق وثابت للماهية . فالتعارض أو التناقض وعدم إكتمال الإنجاز والخطأ ... إلخ ، كل ذلك يدرك ، بما هو ذلك ، بالنسبة لعلاقة ما هو وضعى positive بما هو ماهوى (أى بالماهية ذاتها) .

وكمثال تطبيقى على ذلك يمكن القول: إن بوذا Buddha رأى فى لحظة ما أن مأساة العالم (معاناته) قاطبة تتجسد فى المتسول والميت والغنى . و لم تكن ماهية المأساه التى نفذ إليها بوذا ، هناك، بالنسبة له ، جاهزة ليواجهها كموضوع (وهذا هو المعنى السابق للفظة : "وضعى" فى مقابل "ماهوى") لا يحتاج إلا إلى الإدراك والتسليم به، بل إن ما تم إكتشافه فى حدس بوذا (رؤيته) هو ما أسماه شيلر معنى الحقيقة Sinn der wahrheit ، بمعنى الوحدة الباطنة للمأساه "وقلبها" : وهذا "القلب" هو المركز الذى تتكرس حوله كل المعانى المختلفة للمأساة ،ومن ثم يتم إنجازها . وهذا "القلب" له من

المعانى الممكنة ما لا يمكن إستنفاده ولا الإحاطة به، كما أنه مفتوح ، دائماً، لتعينات متفردة سواء أكان ذلك مباشرة (حاضراً) أم تاريخياً . ورؤية إنسان اليوم لـــ "قلب" المأساه سوف تكون هى نفس رؤيـة بوذا ، السابقة ، ولكن ربما كان لها تحقق فريد ؛ إنجاز فريد ذلـك أن الرؤية فى الحالين (الحاضرة والماضية) ذات طابع شخصى .

والحقيقة المؤكدة والأهم، هنا ، هى أن هذا الحدس (الرؤيـــة) للماهية فريد بالنسبة للروح (الشخص) : إنه يشير إلى التحقق الفعلى للروح (الشخص) بصورة مفتوحة للنماء عن طريق نفـــاذ وبصـــيرة عميقين ، بل بتوسيع وتطوير يوجهه حدس أصيل للرؤيـــة . وهـــذا التوجيه عن طريق حدس أصلى للماهية يســـميه شـيلر توظيفـــاً functionalization للماهية . (٦٩) وهذا التوظيف للماهيـــة هـــو البعد الدينامى "لفعل إنشاء الأفكار" فى حالة التفكـــير التصـــورى conceptual ، ولكنه ايضاً، يكون عمليـــاً إجرائيـــاً فى المســـتوى الأعمق، بسبب تأسيس الفاعلية العقلية والإرادية ، ذلك المســـتوى الذى عينه شيلر كمستوى عاطفى ، وهو يتضمن توجـــهات مثـــل الشعور والتعاطف والحب والكراهية ... التى تتضمن بدورها تكشـــفاً للقيمة كل بخصوصيته .

والخلاصة

هى أن دائرة "الروح" ذات ثراء بما لا نهاية له، خاصة فى دائرة التعين الشخصى معرفياً وإرادياً وعاطفياً .

وهى فى كل لحظة منجزة شخصية وبتفرد ، بل ومقصودة بنفس التفرد ، وهو ما يجعلها دائرة فريدة فى ذاتها ولذاتها ، وحافلة بكل ما هو ممكن ، ومفتوحة على أفق لا حدود له ، إلى أقصى وأعلى قيمة ، أى "المقدس" . كما أن ظهور "الروح " فى الإنسان ومن خلاله، يفتح، بالكلية، إمكانيات جديدة، ليس، فقط، من أجل الإنسان ، بل، أيضاً، بالنسبة لمقابلها أعنى الدافع الأساسى فى الدائرة العضوية وغير العضوية من الواقع ، أعنى "الدائرة اللاروحية" . ولقد أشير من قبل إلى أن الدافع الحيوى كان "مغلقاً" فى داخل دائرته الخاصة، والتى لا "يمكن ردها" ، وليس له من خيار سوى الهزيمة فى صراعه ضد الموت (أو التقييد التام) أما الروح وقد ظهرت فى الإنسان فتمتاز بكونها لا نهائية، كما أنها ليست محددة من قبل الدائرتين "العضوية" و"غير العضوية" من الواقع ، بل بإمكانها أن تفتح لهما سبيلاً للفرار من موت محقق ، زؤام ، بطريقة ما ، رأيناها، من قبل، عن طريق "الإحالة الروحية" للحياة فى الإنسان ومن خلاله .

هذا برغم أن الروح، بما هى كذلك، عاجزة . وهــذه الصفــة تعنى، وكما أوضحنا من قبل ، عدم القدرة على الدفع أو المقاومــة؛ لأنها ليست شيئاً ، بل توجيهاً orientation قد يتحقـــق وقــد لا يتحقق . وبعبارة أخرى : إن "الروح" فعالة فى دائرتها الخاصة، بمعـنى أن الماهيات تحلس والإرادة يمكنها أن تتراجع أو تتحول ، والشــعور يتجلى عن قيمة . ومع ذلك يمكن أن تكون الروح فعالة فى دوائـــر أخرى ،وبذلك تتحقق عينياً ، ولكن فاعليتها فى هذه الدوائر يجب أن تكون من خلال صورها الواقعية الخاصة بهـــا هـــى ، أعـــنى بهـــا "الشخص" بوصفه مركزاً أعلى فاعلية ونشاطاً للـــروح . (٧٠) وفى "الشخص" تلتقى الفيزيقا (من حيث هو جســـم) والميتافيزيقـــا (من حيث هو روح) أى يلتقى المتناهى واللامتناهى ، لأول مـــرة ، فى العا لم . ولابد من أن يكون هذا الإلتقاء الأول دراميـــاً للغايـــة، وثرياً، أيضاً، بنفس درجة دراميته وتعقيد مواقفه وإنجازاته من خـــلال أفعاله وتوجهاتها الباطنة. وتبرز قيمة الروح كمفهوم حينما تصطـــدم بوصفها "شخصاً" مع تاريخية هذا المفهوم إصطداماً يصل إلى حـــد النفى شبه الكامل مع التراث الفلسفى لهذا المفهوم . وسيلقى بظلاله، أيضاً، على مفهوم "الشخص" الإنسانى، من حيث أن هذا الأخـــير عند شيلر إن هو إلا التجلى الحقيقى للروح، وإن كان هناك أشخاص

أخرون غير هذا الشخص، كالشخص اللامتناهي مثلاً كأعلى "فاعليات الروح". ولكن يظل المفهوم الحق للروح، حتى في الجانب الميتافيزيقي منه ، وكما سنرى ، مفهوماً ذا طابع "أخلاقي"؛ حيث "الشخص" يظل حاملاً للقيم ومصدرها، على الإطلاق. وتتنوع القيم في درجات منازلها طبقاً للفاعليات الناتجة عن التفاعل أو قل : التكافل أوالتكامل الذى رأيناه، تواً بين "الروح" و"الدافع الأساسي" في سيرورة "الحياة الروحية" التي تظل عنواناً أو لافتة على "الشخص الإنساني" كتجل الروح" .

وهذا يعني تعديلاً، بل تغييراً جذرياً لمفهوم "الشخص" الإنساني، عند شيلر، يعقبه مفهوم "لعالم الشخص" أو "العالم" الذي يكونه "الشخص" وهو، بالتالي، لابد من أن يكون "عالماً شخصياً" مقابلاً للأفعال القصدية التي هي لذلك "الشخص" وطبقاً للمنهج الفينومنولوجي المتاح حالياً، لن يكون ثمة فصلاً انطولوجيا ولا اكسيولوجيا بالقطع بين "الشخص" ، أي شخص "وعالمه" وهو بالقطع، ومن ثم ضد "الموقف الطبيعي" المعتاد عند "الواقعيين" أو "الوضعيين" . وبالإختصار: ضد "النزعة الطبيعية" وتكريساتها العلمية. والمهم أن "الشخص" من حيث هو تعيين "للروح" هو، أولاً، وأخيراً "روح" و"جسد" . وهذا الأخير هو

تعين للدافع الأساسى وهو ما به . وكما رأينا تصبح "الروح" فاعلة لأنها بغيره عاجزة، ويصبح هو بها "حياً روحياً" أعنى فاعلاً فاعلية موجهة توجيهاً قيمياً أولاً وقبل كل شئ . فأليس مهماً الآن التقدم لبيان ظاهريات الروح كواقعية عينية ورصدها فى مستوى خاص من مستويات التقابل بينها وبين الدافع الحيوى (الجسد)، هذه المرة .؟



الفصل الرابع

الروح كواقعية عينية (فينومنولوجيا الشخص) .

تمهيد :-

أ- الروح في مقابل الجسم (وحدة الحياة) .

ب- ماهو الشخص ؟ نحو مفهوم جديد .

جـ- العالم الفينومنولوجي بوصفه عالماً شخصياً .

ء- الله كشخص الأشخاص .

الفصل الرابع

الروح كواقعية عينية (فينومنولوجيا الشخص)

تمهيـــد :

بعد أن تأدينا حتى الآن، إلى مفهوم الروح كإمكانية خالصـة أو واقعية خالصة فى مقابل الحياة كدافع حيوى، نأتى الآن إلى تحديـد ظاهريات الروح بوصفها عينية فى عالم حادث ، أعـنى كفاعلـة فى الإنسان "كشخص" .ولسوف نجد فى هذا الفصل نفـس التقـابل الموازى فى الجانب العينى لهذه الظاهريات ، نجد تقابلاً بين "الـروح" كماهية للإنسان،وجسم الإنسان بوصفه وسطاً لفاعليـات الـروح ومتوحداً عينياً لهذه الظاهريات ومعبراً عن أفعـال الـروح والإرادة ...إلخ . وحتى يصل شيلرإلى غايته القصوى والتى نصب نفسه إزاءها كمدافع فى المقام الأول عنها ، أعنى ، التكريس لمفهوم للإنسان يجعل "الروح" ماهيته ، وجدناه يوجه أعنف الهجوم إلى كل أولئك الذيـن جعلوا من الإنسان نهاية تطورية ، أعنى نوعاً لجنس الحيوانات تحـت شروط الداروينية واللاماركية فى قضية "البقاء للأصلح" فى سيرورة " نشوء الأنواع" .

ووجدناه ، أيضاً ، ينتقد أولئك الذين يردون "ماهية الإنسـان" إلى المستوى السيكولوجى، او حتى الترنسـندنتالى بوصفـه إعـلاء

للمستوى الأول، والمتمثل فى " الوعى" أو "الأنا" أو حتى "العقل"....
وكل ممثلات الوعى فى تاريخ الفلسفة . وهكذا نجد شيلر وفى كـل
مناسبة لا يألو جهداً فى التمييز الحاد بين ما هو "روحى" وما هـو
"لاروحى" . وهو يحيل كل ما لا ينتمى إلى "الروح" ، كما هـى
ظاهرة، فى الفصول السابقة خاصة الفصل السابق " فينومنولوجيـا
الروح" إلى " الدافع الأساسى " (الذى يتجلى فى الدائرة العضويـة،
كدافع حيوى، أو، على الأقل، مثير حيوى، كما فى النبات) الـذى
يتجلى فى "الشخص" فى المستوى الحاضر الآن ، كجسم ، ويدخـل
ضمن "عملية الرد" هذه كل ما ينتمي إلى الفاعليـة السـيكولوجية
للشخص، بالقطع ، بل كل تجليات هذه الفاعلية والمذكورة آنفـاً ،
أى علي المستوى الترنسندنتالى بالمعنى الكانطي والهوسرلى ، من بعـد
. كل هذا من شيلرليخلو إلى حقيقة واحدة ووحيدة لديه : إن مـا
يشكل "ماهية الإنسان" هى كونه كائناً حياً روحياً . ويمكن وضعـها
على صورة المعادلة التالية : ماهية الإنسان = حيـاة x روح . وإذا
كانت الروح، هنا، تمثل "ثابتاً" ، فإن الحياة تقف فى هـذه المعادلـة
بمثابة المتغير، والماهية هى الدالة، والثابت هو أساس "ماهية" ،والمتغير
هو أساس الظاهر، وهو، هنا، "الحياة" ، والحياة تؤول كما سنرى تواً
إلى جسم عضوى عند شيلر، وهو فى إصراره على تثبيـت طـرفى

التقابل الجديد بين "الروح" و"الجسم" فى الإنسان "الشخص" يجتهد فى السعى إلى هدم نزعة التفاعل القديمة بين النفس والجسم ، والتى كانت تجعل "ماهية الإنسان" مركزاً سيكوترنسندنتاليا على أفضل الأحوال، وبالتالى فقد أساءت فهم الطبيعة الإنسانية "للشخص" بوصفه وحدة إبداعية للروح كواقعية عينية ومن ثم أساءت "وضع"مفهوم للإنسان يحدد مكانته بدقة فى الكون . وهذا بالقطع ناتج عن سوء فهم وإدراك لماهية الإنسان "كروح" وفى الفقرة التالية يبدو شيلروقد يكون بمستطاعه خلع نزعة التفاعل النفسجسمى من جذورها تمهيداً لإرساء قواعد "التفاعل الروح / جسمى" ، إن صح التعبير بالقياس .

أ - الروح فى مقابل الجسم (وحدة الحياة)

إن من الأخطاء القاتلة فى نظر شيلر والتى قادت الوعى الأوربى إلى حشد من الأخطاء القاتلة عن "الطبيعة الإنسانية" فى العصر الحديث ، كان خطأ ديكارت بتقسيمه كل الجواهر إلى جواهر مفكرة وأخرى ممتدة، وما نتج عن هذا التقسيم من قضايا أكثر هولاً هذه القضية التى تقضى بأن النباتات والحيوانات محرومة من الحياة النفسية .وكان لزاماً عليه، بالتالى، تبنى تفسير آلى خالص لكل ما ليس "وعياً إنسانياً وفكراً"، اما ما يتبدى من نشاط حيوى

Beseelung عندها ، فليس سوى إسقاطات عاطفية projections affectives ذات مظهر إنسانى، فحسب .

إن من شأن هذه القضية ، فى نظر شيلر، التأدى إلى التهويل المبالغ فيه والغامض والسخيف لأصالة موقف الإنسان ، وخلعه بين الأذرع الأموية الحميمة للطبيعة، بل أيضاً، وبجرة قلم، إخفاء المقولة الأساسية للحياة وظواهرها التى لا تقبل "الرد" إذن فلسفة ديكارت قد أحالت كل ما هو فى الوجود إما إلى نقاط مفكرة أو آلة ضخمة، لا يجب دراستها إلا هندسياً . ولا يرضى شيلرمن فلسفة ديكارت إلا عن فكرته الجديدة عن استقلال وسيادة الروح (بمعنى الفكر) وجلاء الوعى بأولويته على كل ما عداه مما هو عضوى وحيوى فقط، أما فى باقى المذهب فيرميه بالضلال والبهتان المبين . ولعل ما يريده شيلرهنا هو الإنجاز الديكارتى العظيم والذى يلخصه مبدأ "الكوجيتو" والذى رأيناه أساساً من أسس ماهية الروح ومقولة رئيسية من مقولاتها عنده .

والأهمية القصوى لمشكلة النفس والجسم تكمن فى مستواها الميتافيزيقى الذى أسسها منذ عدة قرون خصوصاً وفى مستوياتها الدينية والأخلاقية ، بالتواكب . وتتلخص المشكلة عند هؤلاء الفلاسفة وعلى رأسهم ديكارت فى القول "بجوهرية النفس" والتى

تقبع فى نقطة ما من الدماغ (الغدة الصنوبرية، مثلاً)، بالإضافة إلى الخطأ الجوهرى الآخر،فى نظر شيلر، ألا وهو تأكيده على أن النفسى لا يتكون إلا فى الوعى ويوجد برمته مرتبطاً بالقشرة المخية .

ومن حسن الحظ فقد فقدت هذه المشكلة الميتافيزيقية أهميتها على هذا المستوى فى العصر الحديث، بل فى القرن الحالى ؛ فلقد قام الفلاسفة والأطباء وعلماء الطبيعة ... بدراسة المشكلة من كل جانب، والنتيجة كانت مبشرة، وهى عدم جوهرية النفس كما زعم ديكارت، ومن لف لفه من الفلاسفة والمتدينين الذين يدعمون هذه النظرية لأسباب أخلاقية بحتة . وهكذا تم تصحيح الخطأ الأول . أما من جهة الخطأ الأخير، فلقد دلت الأبحاث العميقة للأخصائيين النفسيين على أن الوظائف النفسية الفائقة فى بناء الشخصية الإنسانية، وخاصة كل ما يتعلق بالحياة الغريزية والإنفعالية، لا تجد عملياتها الفيسيولوجية الموازية فى المخ الأمامى بل فى المخ المتوسط، وبالتحديد فى "الثالاموس" Thalamus الذى يقوم بوظيفة مركز الإنفصال بين الإحساسات والحياة الغريزية، وبالأحرى، فإن جهاز الغدد الصماء (الدرقية والنخامية وفوق الكظرية ...إلخ) والذى تحدد صيغته الوظيفية طريقة الميول والعواطف والنمو .... وإلى حد ما الخصائص السلالية، ينكشف "كتوسط" حقيقى بين "العضوية

ككل" التي تشتمل على صورها وذيلها الصغير الخاص بالحياة النفسية التي يسميها شيلر بـ" الوعي باليقظة " CONSCIENCE DE VEILLE . ويخلص شيلر من هذه النتائج إلى نتيجة هامة في هذا الإطار: "إن الجسم في مجموعه هو ما قد صار اليوم حقلاً موازياً فيسيولوجياً لوقائع سيكولوجية" (٧١) .

ومضمون هذه النتيجة،في نظر شيلر، هو أن المخ وحده لم يعد كما كان هو هذه الوظيفة . كما لم يعد بالتالي هناك أي سؤال جاد عن العلاقة الخارجية كالتي سلم بها ديكارت بين "جوهر نفسي" و"جوهر جسمي"، ولكن حياة واحدة ونفس الحياة هي ما تمتلك في وجودها الباطن بنية نفسية وبنية جسمية في وجودها من أجل الآخرين. مع الإبقاء على فكرة أن "الأنا" "بسيط وواحد" والجسم "معقد" ، أو كما قال شيلر: حالة خلوية **Etat cellulaire** ، ويعني به تعقيداً من الخلايا كوحدات بسيطة في ذاتها .

يمكننا من الآن فصاعداً أن نقرر مع شيلر وفي مواجهة كل النظريات التي على شاكلة هذه النظرية الديكارتية : إن العملية الحيوية فيسيولوجية أكانت أم سيكولوجية هي واحدة ونفس العملية أنطولوجيا كما افترض كانط ذلك من قبل . ومن ذلك فإن الاختلاف لن يكون الا في النمط الظاهري فقط . ومن وجهة النظر

هذه أيضا، فان القوانين البنائية والايقاع rythme الخاص بالنمو هما من جهة أو من أخرى متطابقان هويا identiques : فالعمليات الفسيولوجية كالعمليات السيكولوجية ليستا آليتين . كما يوجد فى الجانبين "غائية " finalite وخضوع لـ "الكل" . وبكلمة :ان كلتا العمليتين ليستا الا مظهرين لظاهرة حيوية تمتلك – من وجهة نظر تتعلق بشكلها وبتنظيم وظائفها – وحدة لم تعد من طراز آلى .

ونتيجة لذلك فإن الصفات المميزة EPITHETES للفسيولوجى وللسيكولوجى تشير فقط إلى ظاهره واحدة ونفس الظاهرة الحيوية ، فهناك إذن بيولوجيا للباطن وبيولوجيا للخارج الظاهر .صحيح أن بيولوجيا الخارج تسبق معرفيا – وهذا حقيقي– ذاهبة من البنية الصورية إلى العمليات الحيوية، على الدقة . ولكن هذا لا يعنى وجوب نسيان أن كل صورة حية – بداية من العناصر الخلوية المميزة (الأولية) وحتى الجسم العضوى ككل مرورا بالخلايا والأنسجة والأعضاء –يتم تقديمها ويعاد تشكيلها فى كل لحظة وبفاعلية من خلال هذه العملية الواحدة ومعنى ذلك أن شيلر وهو فى قمة الإتساق المذهبى مع ذاته لا يريد للإنسان أن يند عن أعضاء دائرته العضوية فى المستوى الحيوى (الدافع الحيوى) ، ولذلك فهو يجمع بين الإنسان والكائنات الحية بلا إستثناء وهو بازاء حكمه "بوحدة

الوظائف الجسمنفسية " ، (٧٢) فى الظاهرة الحيوية . فالإنسان ليس مستقلا عن الكائنات الحية فى هذا المستوى الحيوى .

والخلاف يكمن فى نظر شيلر فى وجهة النظر الخارجية إلى هذه العمليات المتوازية فمثلا نجد النزعة التقنية الغربية توجه "علوم الإنسان" بقدر ما هو موضوع للطب والبيولوجيا إلى دراسة الجوانب الجسمية ، وبالتالى تسعى هذه العلوم إلى البحث عن التأثيرات الخارجية ، أى من خارج العمليات الحيوية . وهذا اهتمام أحادى الجانب من تداعيات الثقافة ذات الطابع المادى فى الغرب، وهو، فى نظر شيلر، ما يميز الثقافة الغربية ، بصفة عامة. صحيح أن الظواهر الحيوية تبدو ههنا أكثر قابلية للتناول من الخارج أكثر من الداخل، أعنى من "توسط" الوعى، ولكن هذا لا يعنى استناداً إلى علاقة ضرورية "واقعية" بين النفس والطبيعة، بل ربما كان ذلك، منذ قرون ، بتوجيه إهتمامنا الأضيق نطاقاً. وليس أدل على ذلك ما نراه عكس هذه النظرة فى الطب الهندى حيث يكون التوجه"نفسياً" (كما فى اليوجا،مثلاً). وهو لا يقل عن الأول فى أحادية الجانب. والحقيقة ، إذن ، أنه ليس هناك من مبرر لتأسيس أكثر من مجرد إختلافات فى الدرجة" فقط ، بين الإنسان والحيوان فى المستوى النفسى. (٧٣) ، ويجد شيلر فى الفرويدية ما يؤيد موقفه هذا من الوحدة

.: (٧٤) وهى أبرز المواقف العلمية المعاصرة والتى حققت، على هذا التأسيس "الواحدى" نجاحات هائلة ، وإن لم تكن مطلقة . بل ويؤيد موقفه أيضاً قوانين الوراثة لدى "مندل" Mendel حيث تورث الصفات النفسية بغض النظر عن الصفات الجسمية. (٧٥) ونتيجة ذلك كله هو القضاء على مزاعم النزعات التى كانت تعزو إلى "النفس – جسم" leib – seele لدى الإنسان أصلاً ومصيراً مستقبلياً خاصاً، كما فعلت النزعة الخلقية creationnisme المؤلهة Theistique والمذهب التقليدى فى "الخلود" . (٧٦) وخلاصة ما قرره شيلر ، طبقاً لما سبق ، وحتى الآن: أن الهوة التى حفرها ديكارت بين النفس والجسم ردمت اليوم ؛ حتى لقد أصبحت "وحدة الحياة" مسألة ملموسة ، تقريباً . (٧٧).

تم البرهان الآن على "وحدة الحياة" فى مقابل "بساطة الروح"، نقل التقابل، إذن، من مستوى إلى مستوى آخر، ويجب التأكيد دائماً على القول بـ "التقابل" ولا نقل : "الثنائية" حتى لا نقع، كما قلنا من قبل، فى شراك الوهم ، وهم التشيئ والموضعة، وهى مسألة سوف تتضح أكثر فأكثر مع تنامى البحث. ومهما يكن ، فلقد أصبح التقابل الحق فى الإنسان تقابلاً معاشاً vecue ذاتياً، بما هو كذلك ، وأكثر سمواً فى طبقته وطرازه، ومن مدخل مختلف. إنه

التقابل بين الروح "والحياة" ، وهو الذى سيتعلق قريباً بأساس كل الأشياء. إذن، فهو أسمى من تقابل "النفس - الجسم" ، فضلاً عن تقابل "ما هو عضوى - ما ليس عضوياً" . هذا إذا رأينا المستويين السيكولوجى والفيسيولوجى على أنهما وجهين مختلفين ظاهرياً لنفس العملية الحيوية . وإذا كان الطرف الأول (الصفة الأولى) أى الروح ليست موضوعاً زمكانيا صائراً، مطلقاً، و"يموضع" كل شئ، رغم ذلك ، فإن الطرف الآخر، أى الحياة ، هى وجود "لا مكانى" - فالجسم ليس إلا عملية تمسك بكل شكل ظاهر فى نسقها - "زمانى". ومع ذلك فإن "قصديات الروح" تتخلل - إن صح القول - الإمتداد الزمانى للحياة. ويكون هذا مباشرة ، إلا أن الفعل الروحى، بقدر ما يصبو إلى قوة التأثير efficacite (الفاعلية) يعتمد فى ذلك على عملية حيوية ذات طابع زمانى، أو كما يمكن القول، يندمج فيها Insere .

وصفوة القول وكما عرضناه فى الفصل السابق ،:إن هذين المبدأين (أو قل : الصفتين) تظهران فى الإنسان فى اعتماد متبادل Interdependants: فالروح ترفع الحياة إلى مرتبة الفكر Ideifie ، ولكن الحياة فقط ، هى التى بإمكانها أن تمنح "الحركة" إلى "الروح" وتمنحها "واقعية عينية" فاعلة : إن هذا يشمل كل شئ بدءا من أبسط شروع فى الفعل وانتهاء بإنجاز الأعمال التى تعزو إليها مغزى

روحياً. (٧٨) إن هذه الوحدة الفاعلة بين الروح والحياة تبدوا أكثر ثراء وتعقيداً فى العالم الفينومنولوجى عندما يكون وحدة لقصديات الروح فى "الشخص" الذى هو غاية المذهب الفلسفي عند شيلر.

(ب) ما هو الشخص؟ نحو مفهوم جديد:

إن ما أراد شيلر الوصول إليه هو القضاء على فكرة "جوهرية النفس" فى مقابل "جوهرية الجسم" ، ومن ثم إلى تفنيد الزعم بكون المستوى السيكولوجى هو الذى يشكل "ماهية الإنسان" . وهو الآن لا يريد أن يقطع خط الوصول للبرهنة على أن الروح بالمعنى الخاص هى التى تشكل ماهية الإنسان إذا ما تم تحييد المستوى السيكولوجى ، وهذه هى مهمتنا الآن. ولا يجب أن نغفل الحقيقة التى يريد إيصالها إلينا دائماً: إن ماهية الإنسان غير قابلة للموضعة، وبالتالى فإن "الشخص" الإنسانى لن يخضع لأى شرط من شروط "الجوهرية" والثبات، بالتالى : أليس الإنسان توتراً بين "الروح" "والدافع الحيوى" (الحياة) ؟ إن هذا التوتر لا يريده شيلر إن ينحل بالإستقطاب إلى أى من قطبى العملية التوترية ،إنه لا يريد أن يسقط سقطة هيجل عندما كان يرفع التناقض بين أطروحاته بحله فى مركب آخر ليس هما . وكان من ذلك تشويها للتاريخ بإهمال دور الأشخاص كأنوية توترية إبداعية فى رسم المصير الكونى لحياة المطلق (الفكر) ، وقد أغفل دور

"الدافع الحيوى" ، بالكلية. والنتيجة النهائية لم تكن تفاعلاً بين المتناهى واللامتناهى فى "الشخص" ، بل حال "الشخص الإنسانى" مجرد فرد يتسم بصفات النوع وهو مجرد مستعمرة تقيم فيه الألوهية فى نهاية المطاف، وذلك من دون حاجة منها إليه، لذلك كان لزاما أن تتموضع الألوهية لتموضع "الشخص"قبلا، وهى نتيجة محتومة فى مذهب يحل التوتر من أجل الموضعة .

ولموضعة الروح (الشخص الإنسانى) فى كيان ثابت مستقل يقف من العالم بمثابة المرجع النهائى، على المستوى السيكولوجى والترنسندنتالى والإبستمولوجى والإكسيولوجى – قصة لا تبدأ بهيجل، بالقطع، بل فى الفلسفة الحديثة، منذ ديكارت، وبصفة أبرز عند كانط الذى جعل "الأنا" / أنا "الإدراك" الترنسندنتالى هو هذا الأساس الإبستمولوجى والإكسيولوجى للعالم على المستوى الترنسندنتالى (السيكولوجى المردود /الشارط). ولذلك نجد شيلر يولى لكانط أهمية عظيمة فى هذا السياق بوصفه مؤسس طريقة للتفلسف تعتمد: "الأنا " أو" الذات" الترنسندنتالية (عند هوسيرل باختلاف تحليلاتها أساسا للعالم على المستويين السابقين، وعلى هذا "الأنا" تاسست، إذن، "ماهية الإنسان" هناك . ومن ثم كان ضروريا لشيلر مجابهة التصور الكانطى "للأنا" بوصفه تصوراً شائهاً لماهية الشخص كما أراده شيلر:

يبدأ شيلر أولاً بعرض مفهوم "الأنا" ، وهـــو الأنـــا الخـــاص بالإدراك الترنسندنتالى عند كانط، ثم يبين أنه متناقض ذاتياً . هذا هـو المنهج الذى يتبعه شيلر عادة، وهو نقد أهم ما يمـــيزه أنـــه " نقـــد داخلى" يعتمد على الإحالة الذاتية لموضوع الفكرة المعروضة حيـــث تقف الفكرة بمثابة معيار لذاتها هى، فضلا عن "النقد الخارجى" المحيل إلى ما يباينها أو مقابلها، بالأحرى وشيلر ينتهج كلا النهجين معـــاً، ومن جهة كانط فان "الأنا" يقف بمثابة الشرط الأساسى لكل وحـــدة تجريبية موضوعية، وبالتالى كل فكرة عن أى موضوع بصفة عامـــة، (وأيضاً الموضوعات الباطنة السيكولوجية والجسم الخارجى والمثاليـــة) . وهـــذا "الأنـــا" يجـــب أن يصـــاحب كـــل فعـــل لـــلإدراك والتمثل ......إلخ). وهذا يعنى أنه ليس مجرد متضايف مضـــاف إلى وحدة الموضوع، بل هو نفسه فى وحدته وهويته ما يشـــكل شـــرط وحدة وهوية "الموضوع" . (٧٩) وهذا يعنى أن "الأنا" يعمل كمنجز لفعل الإدراك الباطن، بل فقط كصورة للإدراك. أما التناقض الكامل فى هذا المفهوم للأنا الكانطى فى نظر شيلر، ذلك أنـــه إن لم يكـــن الموضوع إلا شيئاً متطابقاً هويا ذاتيا، فإن الأنا ـــ الذى يعد تطابقـــه الذاتى الهوى الشرط الأساسى للموضوع – يجب أن يكـــون إذن، موضوعاً ، هذا رغم أن الأنا "كشرط للموضوع" لا يمكـــن أن يكـــون موضوعاً.(٨٠)

ومن جهة أخرى وفى مقابل محاولة كانط إنكار" أنا التجربة الفردية والنظر إليها على أنها مجرد" إرتباط متبادل للتجربة فى الزمان" منسوب إلى فكرة عن مجرد "ذات منطقية " نجد شيلر يؤكد (معطى حدسياً" لأنا التجربة الفردية ويصفها بعدم قابليتها للدحض. (٨١) والحكم الشيلرى فى هذا الموضوع هو أن كل ما قاله كانط عن "الأنا" بالمفهوم السابق لن يكون بإمكانه إيصالنا إلى أية فكرة عن "الشخص" أو أية معرفة عنه.فالإرتباطات بين "الفعل والموضوع" وبين أشكال واتجاهات الفعل وأنواعه، وعوالم الفعل الخاصة، أعنى "الموضوعات" بالإضافة إلى الأنانية egoness أو "الأنا الفردية" و"النفس"، وكما رأينا لن يمكنها فى نظر شيلر جعلنا نحصل على أية فكرة عن "الشخص".

يؤكد شيلر على أننا بمجرد إنفصالنا عن "أشكال" و"اتجاهات" و"أنواع الأفعال"، ووضعنا "حوامل" هذه الأفعال بل وكل "التنظيمات الطبيعية"، لمثل هؤلاء "الحوامل"، وبمجرد ما أن نحدد ماهياتها الأساسية وقوانينها الأساسية وما يكمن فى هذه وتلك، فإننا سوف نواجه بالسؤال الأساسى التالى: ما الذى يشكل فى الحقيقة وحدة هذه الأفعال بشكل مستقل عن تنظيم هؤلاء الحوامل لها (مثل الناس)؟ – ويجب أن نلاحظ أن ماهيات الأفعال تبرز بمجرد إجراء

"الرد" – وبلغة أخرى : ما الذى يشكل ماهيـــات هـــذه الأفعـــال المختلفة، هى ذاتها، لا الأفعال المنجزة بالفعل لفرد أو لنوع ما حقيقى ؟ – وشيلر يقصد مثلاً ماهية الألم، لا "التألم"؛ فالأول ميتـــافيزيقى، والأخير فيزيقى (جسمى)ـــ ولا يتوانى شيلر عن الرد العاجل : إنـــه "الشخص". وهنا فقد أصبح "الشخص" المشكلة المحورية فى فلســـفة شيلر، كما نوهنا.

فأما التعريف الإيجابى "للشخص" فيقدمه شيلر كالتـــالى : "إن الشخص هوالوحدة العينية والماهوية لوجود أفعـــال مـــن ماهيـــات مختلفة": ومن ثم فهو ذاته يسبق كل اختلافات الفعل الماهوية(وخاصة الإختلاف بين الإدراك البـــاطن والإدارك الظـــاهر الإرادة الباطنـــه والإرادة الظاهرة ، الشعور البـــاطن والشـــعور الظـــاهر، الحـــب والكراهية....إلخ). فوجود "الشخص" عند شيلر، إذن ، هو "أساس" كل الأفعال المختلفة ماهوياً. (٨٢) .

وهذا يعنى أن ماهية الفعل التى هى عينية فى بروزها الحدســـى الكامل "تفترض مسبقا إحالة إلى "ماهية الشخص" الذى هو "منجـــز للأفعال". ويستنتج شيلر من ذلك أن "الشخص" لا يمكنه أن يرتد إلى مجرد "نقطة إنطلاق" للأفعال، أو إلى مجرد "تعقيد إرتباطى بيـــنى" أو شبكة للأفعال أو على شاكلة أى شكل مما تضعه "النظريات الواقعية"

فى تصورهـا لوجـود "الشـخص" مـن خـلال أعمالـه (ex operari sequituress)
وبعبارة أخرى: "إن الشخص"ليس مجرد نقطة إنطلاق فارغة للأفعال، بل بالأحرى، وجود عينى". وهذا يعنى أن الفعل فى نظـر شـيلر لا ينصرف إلى معنى الماهيات المجردة، بل الأفعال بالمعنى الممتلئ العيـنى، وإن كانت هذه الأخيرة مسبوقة دائما بقصد ماهياتها فضـلاً عـن "ماهية الشخص" ذاته .

ولذلك فإن أى تعقيد ارتباطى بينى أو أية شبكة من الأفعـال تظل ما هى مجرد تعقيد من ماهيات فعل مجردة، إذا لم يكن الشخص الذى يوجد مثل هذا التعقيد "معطى" . ومعنى "معطى" عند شـيلر لا ينصرف إلى معنى "الشئ" أو "الجوهر" الذى ينجز الأفعال بمعـنى "جوهر على" . وهنا يتفـق شـيلر ولأول مـرة مـع "النظريـة الواقعية" فى عدم النظر إلى "الشخص" بوصفه "شيئا" أو "جوهـراً" ، مع اختلاف فى المنطلقات، بالقطع. وتفسير شيلر لذلـك هـو أن الأشياء قد تتبدل أو تتغير إذا وجدت هناك تعددية، بـلا تغـير فى التجربة المباشرة.هذا فضلاً عن أنه، فى هذه الحالة، يحمل كل واحـد فى داخله "جوهراً" "ونفس الجوهر" ، وهـذا مـن شـأنه عـدم وجود إختلاف بين المرء وغيره . (٨٣)

إن الجهد الفلسفي الشيلرى يتركز أساسا على فكرة مركزية واحدة: " إن وجود الشخص "ليس موضوعاً " . (٨٤) إن ما ينتمي إلى "ماهية الشخص" هو أنه يوجد ex ist ويحيا، فقط فى إنجاز الأفعال القصدية. "والشخص" بذلك لا يمكن ان يكون موضوعاً " . وعلى الضد من ذلك فإن أى اتجاه موضع (سواء أكان إدراكاً أو تمثلاً أو تفكيراً أو تذكراً أو توقعاً) من شأنه أن يجعل "الشخص" ، مباشرة، مفارقاً transcendent . (٨٥)

ويجب أن نلاحظ أن شيلر يؤكد وصف أفعال "الشخص" بكونها "قصدية" وذلك كى يؤكد حيادها" السيكولوجى psychological indifferemce . (٨٦) "فالشخص "وأفعاله يتمتعون بهذا الحياد وهذا يعنى نتيجة مهمة للغاية وهى أن كل الأفعال وتبايناها يمكن أن تمتلك كموضوعات لها كلا من النفسى والجسمى، على السواء. وهكذا فإن أفعال التمثل والتصور والتذكر والتوقع والشعور والتفضيل والإرادة وعدم الإرادة والحب والكراهية والحكم...إلخ ، يمكنها أن تكون ذات "مضامين" نفسية وجسمية، سواء بسواء (٨٧).

ولكن، ومهما يكن من أمر هذه الأفعال، فإن أساسها يكمن فى "التمثل" أو "الوعى بـ" معنى "القصدية" التى تشكل الأساس

الفينومنولوجي للوعي عند شيلر وهوسرل من قبل ، وهو ما يتخذ من "الشخص" أساسا له محددا بالجسم (٨٨) . فالشخص والجسم وكما رأينا ، هما القطبان الجديدان فى عملية الإحالة الروحية الحيوية المتبادلة عند شيلر.

وإذا كانت "القصدية" قد أكدت الحياد السيكولوجي للأفعال من قبل ، فإنها تؤكد حيادا آخر يمكن أن نطلق عليه "حيادا منطقيا" ؛ وعلى ذلك فإن كل الكائنات التى منحت حدسا عارفا (كفكر أو حدس) ينتمى إلى الأفعال النظرية (وهى بذلك كائنات عاقلة) ليست "أشخاصا" طبقا لشيلر، لمجرد انجازها هذه الأفعال النظرية أو المنطقية أو لمجرد قيامها بفعل إدراكي باطن أو ظاهر يمتلك معرفة عن الطبيعة أوحتى عن النفس ؛ فلقد رأينا كيف ينظر شيلر إلى "الأنا" على أنه "موضوع" بعكس "الشخص" ، فهذا الأخير ، وفى مقابل الأول ، يعرفه شيلر كالتالى: "هو الوحدة " التى توجد بالنسبة للأفعال ذات الإختلافات الماهوية الممكنة (المختلفة ماهويا) بقدر ما تكون هذه الأفعال مقصودة للإنجاز" ...وهذا يتضمن القول بأن الموضوعات المنطقية الخالصة للأفعال الماهوية المختلفة يمكنها فقط ، أن توجد فى "صورة الوحدة " بقدر ما نفكر تأمليا فى الوجود الممكن لهذه الموضوعات وليس بمجرد التفكير فى طبيعة هذه

الموضوعات بما هى كذلك ، فقط . (٨٩) ألم نـر منذ قليل أن "الشخص" هو "وحدة عينية لكل الأفعال الماهوية وإختلافاتها" ؟

إن كل ما سبق يصل بنا إلى نتيجة حتمية من وجهة النظر الشيلرية ،فى هذا السياق؛ فلقد أصبحت الرؤية واضحة بأن أى "شخص" وحتى "الشخص الإلهى" ذاته (عند شيلر) يجب أن يتجاوز " نقطة الإنطلاق الخاصة بالأفعال العقلية القانونية" . وبالتالى فإن أى شئ من شأنه حصر وجود "الشخص" فى مثل هذه التحديدات يعتبر تدميرا لوجود "الشخص" ــ وهذا يعنى مرارا وتكرارا ، أن "الشخص" ليس " جوهرا " ولا شيئا" ــ "فالشخص" ، بالأحرى ، ليس ملكة عقلية ولا قوة عاقلة ، بل "وحدة تجريبية" مجربة ومباشرة، معا .

أى أن "الشخص" ليس شيئا مفكرا يقع خلف ما هو مجرب مباشرة . وهذا يعنى أن تحديد "الشخص" كشئ "عقلانى" يقود إلى أن كل تعيين لفكرة شخص فى شخص عينى يتطابق مع "عدم التشخص" أو اللاتشخص **depersonalization** . وهذا يعنى أن "الشخص" لن يعدو أن يكون شيئا مما يبدو "ذاتا " ذات فاعلية عقلية " ، وهذا يعزى إلى الأشخاص العينيين ، أى إلى كل الناس، وهذا يعنى أنه متطابق عند كل الناس . (٩٠) وهذا يعنى أن الناس لن يتمايزوا بفضل وجودهم الشخصى، فحسب .

وهنا نجد شيلر موجها أعنف الهجمات إلى نموذج الثقافة الـــذى دشنه ديكارت بقوله " إن العقل أعدل الأشياء قسمة بين النـــاس " ، وبالتالى تصور الإنسان على أنه مجرد كائن عاقل حاضر بالتســاوى فى كل البشر ،وشيلر بهذا ينتصر لكل النزعات التى تعلـــن التبـــاين فى داخل الثقافات على أساس الشخصية بوصفه أنسنة عينية ."فــالروح" عند شيلر هى مبدأ التفرد فى ذاتها ، وفى داخل صيغة الوجود الـــتى تحددها هى ، من قبل ، وليس ، فقط ، من خلال ارتباطها العملـــى بالوجود. (٩١) وهو فى كتابه "أشكال المعرفة والثقافة" "يؤكـــد أن" كل شخص وكل جماعة وكل عقيدة أووظيفة وكل حقبة ، تمتلـــك بنية فعالة وخاصة ،وتترتب ميولها هرميا فى نظام خاص معين ،كمـــا تمتلك نموذجها الأخلاقى الخاص . وهذا، فى نظره ، لأن لكل نموذجه الخاص . (٩٢) ويعترف شيلر بأنه ينحاز إلى رد الفعل الرومانســـى على تلك النزعة العقلية إذا كان من شأنها موضعـــة "الشـــخص" ، الإنسان وتثبيته كجوهر .

ومن ثم كان هجومه على المذهب الجوهـــرى **substatialisme** الذى يتصور "الروح "الإنسانية جوهرا مطلقا، كما انتقد من قبـــل ديكارت لقوله بجوهرية النفس، ولنفس الأسباب .(٩٣) وعند هـــذه النزعة العقلية العتيدة كان يستحيل مفهوم شخص فردى ؛ إذ ســـيصبح تناقضاً فى الحدود **contradictio in abjecto** ، لماذا ؟

ذلك أن الأفعال العقلية – معرفة على أنها مجرد أفعال متطابقة مع (حالات قانونية) معينة للأشياء ـــ هى ذاتها eo ipso ، خارج نطاق الفردية . وواضح من هذا التعريف "للشخص" أنه لا يتمتـــع بأيـــة استقلالية فى "الشخص" بل بما أسماه شيلر " لوغوسية " Logonomy ، وفى نفس الوقت قسر heteronomy متطرف "للشخص" .وهـــذا ناتج بالقطع عن المفهوم الكانطى عن "الشخص" عند فشـــته ،وإلى أبعد مدى ، عند هيجل ؛ فمع هذين الأخيرين أصبح الشـــخص فى النهاية ممراً محايدا لفاعلية عاقلة غير شخصية ولا يخرج إبـــن رشـــد وسبينوزا عن هذه النتيجـــة،فى نظـــر شـــيلر، رغـــم إختلافـــهما فى نقطة الإنطلاق . (٩٤) .

والخلاصة هي :

أن الشخص لا يجب أن يكون مجرد تعقيد إرتباطي بيني للأفعال (حتى إن كان ارتباطاً بينياً قصدياً للمعنى) : وبالتأكيد، فإن "الشخص" "يوجد" ويجرب ذاته، فقط، كوجود ينجز أفعالاً، وهو لا يوجد، بأي معنى، "خلف" أو "فوق" عملية انجاز هذه الأفعال. (٩٥) ومع ذلك، "فالشخص" يعيش في كل فعل من أفعاله، ويعطي كل فعل شخصيته الخاصة. فأية معرفة لدينا عن طبيعة "الحب" أو عن "طبيعة الحكم" ليس بإمكانها أن تقربنا ولو خطوة واحدة من معرفة كيف يحب (أو يحكم) الشخص (أ) الشخص(ب)، كما لن يفعل ذلك مجرد الإرتداد إلى مضمونات هذه الأفعال (كالقيم وحالات الأشياء). . ولكن نظرة واحدة إلى "الشخص" كما تقضي فينومينولوجيا شيلر، ومباشرة، سوف تنتج خاصة بالنسبة لكل فعل ما أنجزه، كما أن معرفة "عالمه" تبرز خصوصية مضامين هذه الأفعال.(٩٦) فلنمض الآن إلى عالمه.

((ج) العالم الفينومنولوجي بوصفه عالما شخصيا

إنه طبقا للفينومنولوجيا ، يصبح العالم هو المتضايف الكلي للوعي عند هوسرل ، أما وقد أصبح الوعي موضوعا من موضوعات " الشخص " إذن فقد أصبح هذا الاخير قطب الاقطاب بالنسبة للعالم

الفينومنولوجي ؛ بالقطع.... ولذلك يصبح العالم هو متضايف كلـي "للشخص" . ولما كان "الشخص" شخصياً متفرداً، إذن فان العـالم هو كذلك شخصي وبنفس الدرجة ؛ إذن فلكل "شخص" عالمـه؛ ذلك أن لكل فعل متضايفه كموضوعه . ولكن هل يصبح العـالم ؛ بذلك، عالمين؟ كلا :ذلك أن كل عالم ؛ هوفي بنيته الماهوية ؛ قبليـا ؛ محدد بارتباطات بينية خاصة بالماهية والبنية ؛ هي ما توجد بالنسـبة لماهيات الاشياء sachwesenheiten . وقد تناظر هذه الاتباطـات البينية تلك الأنطولوجيا الصورية الكلية للعالم، كمـا أراد هوسـرل تأسيسها، وهي تتخذ من "عالم الحياة" lebenswelt ينبوعا بديـهيا لها ، وإلا لحال العالم الشيلرى الى عوالم أو عالمين، وبذلك حـال الى مجرد وهم من الاوهام وستزداد هذه النقطة وضوحا الآن . والعـالم عند شيلر ؛ "كالشخص" عالم عيني بوصفه عالما ينتمى الى "شـخص" . وهنا يؤكد شيلر أن أى نمط من أنماط الموضوعات العالمية، وأيـا كان المجال الذى ينتمى اليه ؛ لهو عيني بالكامل كجزء مـن عـالم "شخص" معين .هذا رغم أن "الشخص" نفسه ليس جزءا من العـالم ؛ بل كما قلنا ؛ في التو ؛ قطبا ماهويا للعالم الشخصي . وهو دائما ، متضايف العالم الذى يجرب نفسه هو فيه : فإذا تأملنا فعـلا عينيـا "لشخص" ما ؛ فان هذا الفعل يتضمن ؛ كما هو في ذاتـه ؛ كـل

ماهيات الافعال الممكنة ؛ كما أن متضايفه الموضوعي يتضمن كل العوامل (العناصر) الماهوية للعالم "كالانانة" و"الانا الفردى" ؛ بل وكل المكونات الماهوية لما هو سيكولوجي" ؛ فضلا عن العالم الخارجي والزمكانية وظاهرة الجسم الحي والشيئية والتأثير ....الخ . وهذا يتم على أساس بنية قانونية صحيحة قبليا من دون استثناء ، وبالنسبة لكل الاشخاص الممكنين بل وكل الافعال الممكنة للاشخاص . وهذة البنية تصدق ليس فقط على العالم الواقعي ، بل أيضا ، على كل العوالم الممكنة .

ورغم هذة البنية الأساسية لكل العوالم عند شيلر الا أنه يحتفظ للعالم الشخصي بخصوصيته الفريدة والا وقع فى التناقض الكانطى وكما سنرى . وهذا التفرد يجد أصله فى التوتر الاصلى بين "الروح" و"الاندفاع الاساسى" (الدافع الحيوى ، هنا) فى "الشخص الانسانى" . ومن المهم هو أن نلاحظ وبتركيز بالغ على أن مثل هذه الخصوصية لا يمكن الامساك بها باية طريقة للموضعة كالتصورات وغيرها من افعال الوعي الاخرى . وهذا التفرد وهذه الخصوصية لا تخضع للموضعة لانها قبلية وليست تجريبية وهى بالأحرى ملمح ماهوى لكل العوالم الممكنة .(٩٧)

وحتى لا يقع شيلر فى وهم "الذاتية" ومن ثم شـراك "النسـبية" يؤكد على أن العالم الذى ينظر اليه بوصفه معطى ذاتيا ومطلقا، فـإن فرديته وهويته الذاتية ستؤولان الى وهم schein محض بـالضرورة ، ولكى يخرج من هذا المأزق نراه يقرر أن العالم العينى الواحد شـاملاً كل العوامل العينية الممكنة هو ما يكون معطى ، ولكن هذا ليـس عطاء ذاتياً أو معنى meant (مقصوداً) فقط ، وإلا حال العـالم إلى مجرد فكرة، بالمعنى الكانطى للكلمة ، إذ اعتقد كـانط أن بامكانـه النزول بطبيعة العالم ذاته إلى مجرد فكرة أو تصور concept . وهذا ما ينكره شيلر بشدة ، فالعالم لا يمكن أبداً أن يؤول إلى مجـرد فكـرة وكفى، بل إنه وجود عينى مطلق، فردى، دائماً ولكن أليس العـالم مجرد موضوع قصدى ، عند شيلر ؟ وبالتالى يتطابق، فى نهاية الشوط، مع ما ذهب إليه كانط ؟ .

الحقيقة أن شيلر يتصور القصدية كنوع من أنواع "التوجه إلى"، وهذا من دون إنجاز نهائى لفعل هذا "التوجه" ، من حيث المبـدأ ، ويعنى ببساطة معنى التضايف ، بصفة عامة .

ومع ذلك فيتخذ صفة التفرد والخصوصية فى داخل وحدة بنائيـة لماهية العالم كأساس لكل موضوعاته الواقعية والممكنة .

وهذا الإنقلاب فى داخل الموقف الشيلرى من العالم يواكبه إنقلاب على مستوى مفهوم الحقيقة ، فلن يعود بالإمكان إصطناع صحة كلية universal validity تشرط كل أنواع التصورات والقضايا العامة ؛ فمثل هذا التأسيس ليس ممكناً عند شيلر. وهو ينظر إلى "المفهوم الترنسندنتالى" للحقيقة والوجود والموضوع، الذى يصعد الموضوع فى صحة تأليف ضرورية وكلية للتمثلات ،على أنه مفهوم شائه مزيف .

وهذا التزييف الكانطى والذى يستلزم ذلك الوجود المطلق، يصبح هو ما لا يقبل المعرفة أى المجهول (x) فى الشئ فى ذاته " . وهكذا يرى شيلر أن الحقيقة الميتافيزيقية أو الحقيقة ذاتها يجب أن تكون ذات مضمون مختلف فى داخل حدود البنية القبلية للعالم ، بالنسبة لكل "شخص" ،ذلك أن مضمون وجود العالم هو فى كل حالة ، مختلف بالنسبة لكل شخص . وبالتالى فإن حقيقة كون الحقيقة بالنسبة للعالم وبالعالم المطلق ، هى بمعنى معين ، حقيقة شخصية (كما أن الخير المطلق هو " خير شخص " ، فيما يرى شيلر) ، لا تعزى (أى هذه الحقيقة) إلى أية نسبية وذاتية وإنسانية مفترضة بالنسبة لفكرة الحقيقة ، بل إلى إرتباط بينى ماهوى بين "الشخص" والعالم . وهذه الحقيقة تجد أساسها فى "ماهية الوجود" وليس فى ماهية الحقيقة .

وهذا هو المقتضى الفينومنولوجى للعالم عند الفينومنولوجيين جميعاً إنطلاقاً من طبيعة التجربة الفينومنولوجية ذاتها . وهى الحقيقة على الحقيقة، عند شيلر، أيضاً . ولن يستطيع أن يلتقطها كل من ينظر إلى "الشخص" كشئ سلبى، أى كتحديد جسمى أو أناوى عارض للعقل الترنسندنتالى، وكل من ينظر إليه ، أيضاً، على أنه مجرد جزء من العالم الواقعى بصفة عامة ، إن "الشخص" عند شيلر ، عكس "الأنا الترنسندنتالى" يملك أساسه فى الوجود المطلق أو هو ممثل للوجود المطلق (والعالم) .

وهذه الفكرة أحيتها الفلسفة الشيلرية بصورة أصلية من خلال العلاقة الباطنة بين "الميكروكوزم" "والماكروكوزم" "والله" فى وحدة "الشخص والعالم" وأساس الوجود الميتافيزيقى ، والفقرة القادمة كفيلة بمعالجة هذه الفكرة. والمهم هو أن شيلر ينظر إلى كل محاولة لجعل الحقيقة غير شخصية، بدعوى جعلها كلية "وموضوعية " ، هى فى الحقيقة تزييف لكل حقيقة، أو على الأقل، هى مجرد حقيقة عن موضوعات حياتيه . وهكذا ينضم إلى قائمة المزيفين أولئك الذاتيون والسيكولوجيون الذى يحلو لهم تحديد الحقيقة كمجرد صحة كلية لقضية ، ويعتقدون ، بالتالى، بأن الحقيقة الصحيحة شخصياً لا يمكنها أن تكون حقيقة (بمعنى الإتفاق بين الحكم (على قضية)

وحالة الأشياء الخاصة بهذه القضية) ، وأن الحقيقة الصحيحة شخصياً (وبالتماثل، الخير) هي تناقض فى الحدود . والحق ، فيما يراه شيلر، هو أن ذلك يعد صادقاً صدقاً صارماً إذا نظرنا إلى "الشخص" نظرتنا إلى "الأنا" أو "الأنا الترنسندنتالى" أو "الوعى" بصفة عامة ، بالمعانى السابقة، وهو ما ليس كذلك ، على الإطلاق (٩٨) .

والآن إذا إرتفعنا درجة فى مستوى التجربة الفينومنولوجية للعالم الشخصى، عند شيلر وسألنا معه عما إذا كانت الفكرة عن عالم واقعى واحد متطابق هوياً (متجاوزاً البنية الماهوية القبلية التى تضم كل العوالم الممكنة) ، تملك إنجازاً ظاهرياً ، وعما إذا كان ينبغى البقاء على مستوى تعددية العوالم الشخصية.

لقد سبقت الإشارة قبلاً إلى أن شيلر فى معرض كلامه عن العالم الشخصى وطبيعته،ينظر إلى العالم ككل على أنه مؤسس على بنية ماهوية كوحدة كل الموضوعات الممكنة والواقعية. ولقد أشرنا إلى تشابه هذه البنية والأنطولوجية الصورية، عند هوسرل. أما فى هذا المستوى الجديد من البحث، فنجد شيلر، بعد تقرير ما قاله سابقاً، فى الإجابة عن سؤال كالسؤال السابق ، يقرر أنه قرر إطلاق إسم "الماكروكوزم" على مضمون هذه الإجابة القديمة ، أعنى البنية الماهوية القبلية التى جعلت لها الفينومنولوجيا السيادة المطلقة فى كل

"النطاقات" Regions داخل الأنطولوجيا الصورية ، كما قـــرر أن هذه البنية تصدق على كل العوالم الممكنة ، لأنها تصدق على "الماهية العامة للعالم" . وهنا ، نجد شيلر يجعل من العوالم الشخصية المتفردة ، وقد أطلق عليها هى الأخرى ، وبالإحالـــة، أسمـــا جديـــداً هـــو الميكروكوزمات : microcosms ، رغم كليتها وجمعيتها ، أجـزاءً من الماكروكوزم Macrocosm السابق، عندما نفترض أن هناك عالمـاً عينياً واحداً يتأمله كل الأشخاص . وبالإضافة إلى هذين المتضـــايفين الأصليين أى "الميكروكوزم" "والماكروكوزم" ، نجد أن شيلر يجعـــل لهذه الأخير متضايفاً شخصياً ، هو الآخر ، ويعـــنى بـــه "الله" ، أى فكرة عن "شخص كامل لامتناه للروح" ، تعطى أفعالـــه إلينـــا فى تحديداتها الماهوية فى "فينومنولوجيا الفعل" التى تتعلق بأفعـــال كـــل الأشخاص من الممكنين (٩٩) .

ولما كان هذا "الشخص" (الله) يود أن يكون عينيـــاً ببســـاطة لإنجاز الشرط الماهوى للواقع، إذن فإن فكرة الله معطاه معاً cogiven مع وحدة وهوية وفردانية العالم على أساس الإرتباط البينى المـــاهوى للتعقيدات. (١٠٠) وهكذا سمحت الرؤية الفينومنولوجيـــة لعـــالم "الشخص" (لفكرة الله) بأن تفلت من عقـــال النقـــد الكـــانطى القاصر، فى نظر شيلر، وكما رأينا فى طرح خصوصية المنـــهج عنـــد

شيلر . والحقيقة أن شيلر ينظر إلى الألوهية نظرة ميتافيزيقية متضايفة مع مفهوم "الروح" كشخص وتلزم عنه. بل إن "الله" عنده هو "شخص الأشخاص" وحامل قيمة المقدس كأعلى قيمة روحية "للشخص" على الإطلاق. وليس هنا موضع مناقشة هذه النقطة، ويجب أن نظل مخلصين للموضوع الأساسي وهو "الشخص" ، وإلى حد ما، كروح متناه عيني، كواقعية فعلية .

والحقيقة فإن الإطار الذى يشكل علاقة الإنسان بالعالم عند شيلر، قديم منذ أيام أرسطو عندما قال "إن النفس الإنسانية هى بمعنى ما كل الأشياء" . ولقد تعرضت هذه الفكرة الأرسطية للتطوير والتعليق حتى تطورت إلى فكرة "الميكروكوزم عند توما الأكوينى ونيوكولا الكوزى وجيوردانو حتى جوته ، مروراً بـ "ليبنتز" . وطبقاً لهذه الفكرة فإن جانب العالم الذى يمثل الإنسان يتطابق هوياً مع العالم فى كليته،وإن كان هذا ليس مؤكداً فى جانب الوجود، فإنه اكثر تأكيداً فى جانب الماهية، كما أن مجموع العالم هو مضمون "تكاملى" فى العالم، بقدر ما هو جزء من العالم . إن ماهيات الأشياء كلها تمتزج فى الإنسان كما أنها متضامنة فيه . قال توماالاكوينى : "إن الإنسان هو الماهية الكلية" Homo est quodammodo omnia

أما شيلر فمن جانبه يعلن على الفور موافقته على هذه النظريـة، وهو فى ذلك يحيل إلى "جوته" فى "فاوست" ، ومــا قـرره عــن "الميكروكوزم" وعلاقته بالعالم الكبير؛ "الماكروكوزم" إذ يتوحــدان فى "روح" شخصية واحدة حيث يتحقق التطابق الهوى بـين العــالم "والشخص" فى شخص إنسانى، فى الحب والمعرفة. والميكروكـوزم فى نظر شيلر هو ذروة تطور العالم ، على الحقيقة (ليس بمعنى التطــور عند دارون واتباعه، بل تطور ذو نمط ثقافى، أصلاً)، إذ يجب عليــه أن يسمو بذاته حتى يتمكن من تشكيل العالم ، بصورة مثالية . وأمــا المصدر الحق والحى لهذه العملية ، فى الانسان ، فيجــده شـيلر فى "حب العالم" ذلك الذى لا يشير الى الحــب الافلاطـونى بـالمعنى التقليدى للكلمة ، بل الحب المشعور به على الحقيقة ، والذى يشـفى غليــل التعــاطف والتوحـد البــاطن مـع كــل ماهيــات الكون. إنه الحب الذى يتجــه نحــو المــاهوى ، والــذى أعطــى قديما لقب الفلسفة .(١٠٢)

ومع ذلك ، فاننا نعتقد أن فكرة العالم الشخصانى عند شــيلر سوف تزداد جلاء لدى معالجة فكرته عن المجال sphere (ونحــن نفضل ترجمتها هنا ، بـ "الدائرة") أو الدائرة ، من ثم ، وبالتــالى الدور الذى تلعبه هذة الفكرة فى صياغة علاقة "الشخص" بالعــالم ؛

إذ هما يمثلان، وبتعسف بالغ ، "الذات والموضـــــوع" ، فى التقليـــد الفلسفى اللافينومنولوجى. ورغم أن مشكلة الدوائـــر لم تعـــالج فى كتابات شيلر بصورة نسقية الا أنه وكضرورة ، يجب اعـــادة بنـــاء فكرته بالتركيز على تاكيداته المختصرة والواضحة فى نفس الوقـــــت عن هذه المشكلة . والآن : ما هى الدوائر وكيف تساهم فى تشـكيل علاقة "الفعل ـــ الموضوع " أوعلاقة "الشخص ـــ العالم" ؟

يجب التاكيد أولا على أن الدوائر تتمتع بإستقلال وأولية معينة ، وذلك لأنها تسبق كل الموضوعات التجريبية المعطاه فى الإدراك وكـل أنواع الحدس. (١٠٣) فكل موضوع هو معطى بالضرورة ، فى دائرة خاصة . وإغفال الأهمية الفريدة للدائـــرة يعـــادل الأغفـــال التـــام لـــ "كيف يكون الموضوع" أى موضوع معطى وعلى أية شـــــاكلة (صيغة) يمكنه أن يكون كذلك . ومعنى ذلك أن الدائرة هى الـــتى تحدد حالات الموضوعات قبل أن تكون هذه الأخيرة معطاة . وبلغـــة هوسيرل يمكن القول إن هذه الدوائر تشكل الآفاق التى يمكـــن لأى موضوع فى الحدس قبلياً أن يعطى على اساسها ، ومن منظورالهـــا . وبالقطع فإن وجودها يسبق وجود الموضوعات ؛ لأنها أساسها وتمثل سياقها ، أيضاً . وهنـــا نزعـــة جشـــتالتية جليـــة فى المنظوريـــن الهوسيرلى والشيلرى ، من ثم .

ورغم هذه الأهمية التي يعلقها شيلر بفكرة الدوائر هذه ، إلا أنه لم يصل إلى شبه قرار نهائي فيما يتعلق بأعداد وخصائص دقيقة لهذه الدوائر فعدهم في "سوسيولوجيا المعرفة " ، خمس دوائر ، أما في مقاله " المثالية – الواقعية " فأربع دوائر فقط . ودوائر الكتاب الأول هي : (أ) المطلق ، (ب) العالم (ج) العالم الظاهر والباطن (أي عالم الجسم وعالم البيئة أو المحيط . (د) الحي (هـ) اللاحي . أما في مقاله الأخير ، فيشير إلى (أ) دائرة " الموجود في ذاته ens a se ، (ب) ودائرة العالم الخارجي والداخلي (الظاهر والباطن) و(ج) دائرة الكائن الحي والبيئة و(د) أخيراً : دائرة الأنا- أنت - المجتمع" . (١٠٤) .

وبعيداً عن الإعتقاد بأهمية الإختلاف في عدد هذه الدوائر فلسفياً في مغزاها ، في صياغة العلاقة بين الشخص والعالم ، فإنه يجب ملاحظة أنه رغم كل المحاولات الفلسفية الإبستمولوجية المتكررة والفاشلة ، فإن هذه الدوائر لا يمكن أن ترتد الواحدة منها إلى الأخرى إطلاقاً ، وما يجب أن نأخذه في إعتبارنا هو ان المضمون الوحيد المؤسس لهذه الدوائر هو أنها متنوعة تاريخياً .

كما يجب أن نفكر أيضاً في هذه الدوائر على أنها معطاه بأصالة متكافئة equi – primordially لكل وعي إنساني . وربما كان

المظهر الأهم لهذه الدوائر هو ما يمكن رؤيته فى طريقتها فى الإنجـــاز .ويؤكد شيلر أنه بينما قد يتم إنجاز واحدة من هذه الدوائر ، تظــل الأخريات غير تامة الإنجاز . وأخيراً ، يقرر أنه يمكن الشك فى واقعية موضوع معين ؛ إذ ينتمى إلى دائرة خاصة ، هذا فى حين تظل واقعية موضوع آخر معطى فى دائرة أخرى غير قابلة للشـــك ، ويمكـــن ، بالتالى ، ملاحظتها . (١٠٥) .

وهناك ملاحظتان : لا يجب اغفالهما ، هنا : أولا : إن مشـكلة الدائرة مستقلة تماما عن مشكلة الواقع . (١٠٦) ذلك أن هذا الاخير هو مسألة تخص تجربة المقاومة الحيوية vital - resistance ، لاغـير . واخير ، فبرغم كون هذه الدوائر معطاه بأصالة متكافئة ، فيما أكـــد شيلر ، من قبل ،إلا أن هذه الأخيرة لا تعنى أن هناك أولوية أو نظامـاً أولوياً فى كون دائرة معطاه قبل أخريات أو تسبقها أنطولوجياً رغـــم معيتها الظاهرة فى نظام الدوائر المعطاه والمشكلة لعالم الشخص ، كما راينا . ولذلك نرى شيلر مؤكداً فى كتابه " سوسيولوجيا " المعرفـة " على أن دائرة الماضى المشترك أو ما أسمــــاه هـــو بدائـــرة "العـــالم الاجتماعى المشترك" social co-world معطاه واقعياً ومضمونياً قبــل كل الدوائر الأخرى . ويمكن القول مع ذلك أنه يبدو أكثر ميــلاً إلى الإعتقاد بأن دائرة المطلق معطاه قبل الدوائر الأخرى.

وبأخذ عبارات شيلر فى الإعتبار ، والتى طبقاً لهـــا لا تختلــط مشكلة الدوائر بمشكلة الواقع ، نتقدم الأن إلى مسألة إيضاح "الدور" الذى تقوم به الدوائر فى صياغة العلاقة بين الموضوعات والأشخاص. ودعنا الآن نركز مثلاً على دائرة "المطلق" حيث أنها حرمت ، حـــتى الآن ، من التركيز الكافى من جانبنا . وهذا قد يفى بغرضين :

(١) إيضاح فكرة الدائرة .

(٢) عرض مختصر للتعلق الماهوى بين الشخص و"الله" الذى ينظـــر إليه شيلر على أنه "شخص الأشخاص" الذى يتعلق به الشـــخص الإنسانى . (١٠٧) . ونحن نفضل معالجة هذين الغرضين علـــــى مستويين : المستوى الأولى فى إطار نظرية شـــيلر فى "الشـــخص الأخلاقى" ، ومشكلة الدوائر كما سلف ، فأما المستوى الأخـــير ففى إطار "ميتافيزيقاً الروح" ، حيث يكون السؤال الميتـــافيزيقى على الأصالة هو سيد الموقف . والآن نبدأ بالمستوى الأول .

د- الله كشخص الأشخاص :

يجب القول أولاً وقبل كل شئ إن شيلر فى تناوله لمشكلة "الله" كشخص الأشخاص على المستوى الأكسيولوجى الآن قد تجاوز الموقف الكانطي الذى حدد المشكلة بكونها تتجاوز شروط التجربة الممكنة فضلاً عن التجربة الواقعية فعلاً، وذلك فى الكتاب المهم فى هذا الإطار "الدين فى حدود العقل الخالص" . وهنا فقد كان كانط وضعياً بما فيه الكفاية، فيما يخص مسألة وجود الله، وهذا بغض النظر عن النزعة البراجماتية التى إنتزعها فى كتابه الأخلاقى "نقد العقل العملى" ، عندما جعل الله مصادرة من مصادرات الأخلاق / أخلاق الواجب . وهكذا فقد فرق كانط بين إعتبارين غاية فى الأهمية بالنسبة لمسألتنا هذه : إعتبار القدرة على البرهنة على وجود الله ، من حيث المبدأ ، كما أراد ذلك ديكارت والفلاسفة التأمليون قبله وبعده ، فأما الإعتبار الأخير فهو النظر إلى مسألة وجود الله بوصفها سنداً تصادر به الإرادة الخيرة الحرة فى نزوعها الأخلاقى ، أو هو تبرير للمسألة الأخلاقية من حيث المبدأ . والحقيقة أن كانط لم يخلط بين كلا الإعتبارين وإن أراد البعض النظر إليه بوصفه وقد إختان مبدأه النقدى الذى هو مضمون ومغزى الفلسفة الكانطية على الأصالة : فأهمية فكرة وجود الله ليست مبرراً لتعسف فى محاولة إثباتها مع عدم

الأهلية على ذلك . هذا هو إذن الدرس العظيم الذى خرجت به فلسفة كانط التى تشرط العالم والذات بوصفها عقلاً .

وكما تجاوز الموقف الكانطى العقلانى تجاوز شيلر أيضاً الموقف الفينومنولوجى عند هوسرل . ويتضح هذا من موقف هذا الأخير من مسأله وجود الله بوصفه متعالياً . ويبدو هذا جلياً فى الفقرة (٥٨) من كتابه الأهم "الأفكار" .Ideen ، وعنوانها "العلو المعلق لله" ويعلن فيها جلياً أن الوجود الإلهى بوصفه وجوداً يتجاوز العالم كما يتجاوز بساطة الوعى المطلق، وبالتالى يختلف كلياً فى معناه عن هذا الوعى المطلق ، ومن ثم يتجاوز نطاق العالم أيضاً مغزى ومعنى »- إن هذا الوجود يجب طبقاً للرد الفينومنولوجى تعلقيه" . (١٠٨) ونحن نعلم مما سبق، كم ينظر شيلر إلى تقنية "الرد الفينومنولوجى" على أنها المقولة الأساسية للروح مناصفة مع "فعل إنشاء الأفكار" معياً . ولكن يجب أن نميز هنا تمييزاً غاية فى الأهمية : إن هوسرل قد اجتهد فى رد "الموقف الطبيعى" إلى "الموقف الفينومنولوجى" . ولقد اقتصر معنى الفينومنولوجيا عنده على المعنى الخاص "بفينومنولوجيا العقل" ورائده فى ذلك معنى العلم الرياضى ، وهذه ملاحظة سبقت الاشارة إليها لدى معالجة طبيعة المنهج وخصوصيته عند شيلر . أما الإضافة، هنا فى هذا السياق ، هو أن العقل عند هوسرل ظل مخلصاً ، طبقاً للمثل

الأعلى للعلم عنده ، للوضعية، بمعنى حدود العلم بما هو كذلــك، إذا
كماً ؛ فالعقل والواقع كانا قطبــين أصليــين عنـــد
" نولوجيـــا عنـــده فيكـــافئ معـــنى
، نهاية المطاف إلى مثالية إختـــزلت
هياكل فارغة لا تعدو مجـــرد
مستوى الوجدان . ومـــن هنـــا
كانت المخاطرة ، مخاطرة الشاعرية على حساب صرامة التأسيس التى
هى أهم سمات الفلسفة النقدية .

فلقد سمحت فينومنولوجيا شيلر بتسرب كل مــ
الفلسفات النقدية وعلى راسها فلسفة كـــانط وفلسـ
إحتجازه إلى أبعد الحدود . ومع ذلك ورغم جزعه مـ
النقدى وصياغته للموضوعات الذاتية والواقعية بصورة
الموضوعات من مضموناتها الأصيلة ، والتى هى قوامه
تناقضات أساسها الإهابة بالوجدان وكأنه شاعر يرى
تحت قبة ما أسماه "بثراء التجربة الفينومنولوجية" علـــ
ولسوف نراه متخبطاً تارة بين عمق النظرة وجمال الطـ
سلامة المنطق الفلسفى فى تناول المسائل الفلسفية المشحنه ، وبعـــان
بقيم ليست مؤسسة ، كما سنرى ، إلا فى مســـتواه الســـيكولوجى

وتكوينه الديني والأخلاقي ؛ فلكل أثره في توجهاته التي لها أن تكون فلسفية متيافيزيقية تارة ، وأخلاقية دينية تارة أخرى ، حتى ليبدو لي أن فلسفته لا تعدو في مجملها أن تكون مجرد تقرير لقناعات جاهزة فعلاً ، أو قل : مجرد تبرير لهذه القناعات . إن هذه الملاحظات قد تبدو مهمة في هذه المرحلة التي توشك معها أن تنتهي رحلة الروح في فينومنولوجياها، كما حددها لها شيلر ، وكما تابعناها معاً ، وذلك لمحاولة تصفية هذه الفلسفة من بعض المفارقات التي تمثل قفزات في داخل النسق لا يمكن تفسيرها إلا بتصور الطفرة . "وهي بالتأكيد وكما رأى " كيدكجورد ليست إلا فعلاً لا معقولاً ، أي يتجاوز معقولية الموقف المثالي الذي يصعد بالموضوع طبقاً لحركات عقلية "أساساً تؤسس حركات الواقع الذي هو معقول اساسياً كما عند هيجل الذي عنده كل شيء محسوب ! أما شيلر فيسمح في داخل النسق "بالتوتر" الذي ينطوي في النهاية على "مجازفة"غير محسوبة جزئياً ، أي أن النسق الكلي مستنفد كلية في مخطط التنافذ المتبادل بين "الروح "والإندفاع الأساسي " الذي يحرك عربة التاريخ والحضارة كما سنرى . "فالإندفاع الأساسي" سوف يكون ذا دور في "هذه الدفعة" ، وليس "الروح" فقط ، كما أراد هيجل . لن نستبق ، هنا ، الجانب الميتافيزيقي من هذا التجلي "للروح المطلق" ،

ونكتفي ، هنا ، وكإمتداد طبيعي بتصور "الشخص المطلق" فى دائرة الأخلاق فى إطار "نظرية الشخص" بوصفه كائناً أخلاقياً .

يبدأ شيلر أول تقاريره عن دائرة "الروح المطلق"،أى الألوهية ، بأن الإنسان ، فى طبيعته العمقى يمتلك دائرة المطلق ، وذلك قبل وعيه المفكر ، وأن هذه الدائرة تبنى ، مع الوعى الذاتى والوعى ، وحدة بنائية لم تنفصم . (١٠٩) .إن دائرة المطلق فى الوعى تسبق كل التفريعات المعرفية مثل "العقل – الموضوع" ، "المقاومة – الوجود" ، أى الوجود الواقعى " والوجود المثالى" ، ولآن التضاد بين الفعل ومتضايفه هو ذاته متضمن فى هذه الدائرة ، فإن أية محاولة للتفكير فى هذه الدائرة فى كليتها ، فى فعل واحد ، تكون بلا طائل ...إن الإنسان متوجه بإستمرار متصل نحو دائرة المطلق التى وجودها الضمنى جلى بالنسبة للموقف الفينومنولوجى . (١١٠) إن من يقرأ لأول وهلة هذا التقرير يتبين له بما لا يدع مجالاً للظن أن شيلر قد تجاوز حدود الفينومنولوجيا حتى بالمعنى الذى حدده لها ، أى حدود التجربة العينية .

فماذا يعنى قوله إن دائرة المطلق تكمن فى الطبيعة القصوى للإنسان قبل الوعى المفكر ؟ هل يعنى فى وجدانه ؟ الحقيقة أن المستويين الوجدانى والعقلانى يتواجدان معاً coexistents فى حدود

وحدة الفعل القصدى للروح ، وبالتالى فلا يمكن الفصل بينهما إلا من خلال التصورات ، وهكذا فقد درنا فى حلقة مفرغة أو وقعنا فى دور ! فلا معنى إذن لقبلية وجود على فكر إلا بإنتهاك مواثيق الفينومنولوجيا سواء على مستوى الموضوعات المثالية فى الوعى ، أو الموضوعات الواقعية ، فى العالم . والحق إن شيلر يصادر بالإيمان بهذه الدائرة التى جعلها تسبق أنطولوجياً كل "دوائر عالم الشخص" كما عددناها سابقاً . والسؤال الآن هو :هل نقع فى مشكلة الدليل الأنطولوجى لدى أنسلم كما وقع ديكارت بالانتقال من الفكر إلى الوجود ، بلا مبرر، وخاصة فيما يتعلق بالأدلة على وجود الله ، أو بالأحرى هل نؤمن بالامعقول أولاً كى نؤسس المعقول.؟

إن شيلر ، فى معرض معالجته لنظرية الشخص ، يقرر فى سياق آخر إننا إذا وضعنا Posited عالماً عينياً واحداً على أنه عالم واقعى حقيقى Real ، فقد يكون سخفاً "رغم أنه ليس تناقضاً " عدم وضعنا فكرة عن روح Geistes عينى ، ثم يقرر ، ومع ذلك فهناك شخص عينى ذلك الذى فى إتصال مباشر مع شئ ما متطابق مع هذه الفكرة ، ومع ذلك الذى يكون وجوده العينى " معطى ذاتياً يمكن وضع" "فكرة الله" بشكل حقيقى ، والفلسفة ليس بمقدورها وضع أو عمل ذلك ، وينتهى إلى : إن حقيقة "الله " بذلك تجد أساسها

الوحيد فى التجلى الوضعى الممكن لله فى شـــخص عيـــنى . (١١١) والآن ، فإذا لم تكن الفلسفة بقادرة على وضع مســـألة وجـــود الله بشكل حقيقى كما يرجو شيلر ، فإن فعل الإيمان فقط ، هو الـــذى يمكنه ذلك ، وإلا فما حل هذه المفارقة الشيلرية ؟

وبدون الدخول فى تفاصيل هذه النقطة ، ينتقل شيلر إلى تـــأكيد من نوع فريد لتوكيد فكرته السابقة إذ يقول : "إن كـــل وحـــدة للعالم" شاملة كل أنواع الواحدية ، ووحدة الوجود ، بغير إرتـــداد ، إلى ماهية "إله شخصى" سواء أكان "عقلاً كلياً للعـــالم" ، أم أنـــا "عقلانياً" ترنسندنتالياً ، أم حاكماً أخلاقياً على العالم (كـــانط) أم "نظام الأنظمة" ordo Ordinas (فيشته فى مرحلته المبكـــرة) ، أم "ذاتا منطقية" لا متناهية (هيجل) أم "لا شخصياً أو فوق شـــخصى لاواع ذاتي التصميم "... إلخ ، هى إفتراض فلسفى سخيف ، ومـــرد ذلك ،فى نظر شيلر ، إلى أن مثل هـــذه المفترضـــات لاتتفـــق مـــع الإرتباطات البينية الماهوية البديهية . (١١٢) والشخص الذى يتكلـــم عن فكر عينى أو إرادة عينية يضع (posits) فى نفس الوقت ، "كليـــة شخصية" ، وإلا فسيظل إهتمامه ، فقط ، بماهيات الفعل المجردة . إن شيلر فى هذا التحديد "للنزعات الواحدية" التى لا تفترض أو لا تضع فكرة شخص إلهى ، يبرر مسبقاً ما سيقوم به هو وما قام به فعلاً ، وهـــو لا يخفى مثل هذه القناعة اللامؤسسة رغم محاولته تأسيسها .

ولذلك نجده ينطلق إلى النتيجة التى أرادها سلفاً ، إذ يـــرى أن الذى يضع الـ"العالم" " العينى المطلق " إذا كان لا يقصد عالمـــه ، ببساطه ، فإنه يضع بالضرورة ، "الشخص العينى لله" ، أيضاً . ولهـذا نجده ، من ثم ، ينتقد فكرة "إدوارد فون هارتمـــان" فى فكرتـــه عـــن تأسيس "الماهية الشخصية" فى "الأنا" إذ أن فكرة "شخص إلهى" بنـاء على الفكرة السابقة ، قد تؤول إلى لغو فارغ ، ذلك ، فى نظر شيلر ،لأنه بالنسبة لكل "أنا " فإنه ينتمى ، بضرورة ماهوية "عالم خـارجى " وأنت Thou "وجسم حى" وهى كلها تعزى قبليـــاً ، وبصـــورة فارغة من المعنى ، إلى الله . ولهذا فإن شيلر يرى العكس هو الصحيح : إذ أن أكثر الأفكار معنى ومغزى عن "إله شخصى" هى ما توضـح أن فكرة الشخص ليست مؤسسة فى "الأنا " . وهذه فكرة قديمـة فى هذا البحث وردت وتأكدت فى غضـــون الكـــلام عـــن "ماهيـة الشخص " عند شيلر .

وينكر شيلر ، بناء على ذلك ، أن تكـــون وحـــدة وفردانيـــة العالم مؤسستين فى وحدة الوعى المنطقى الذى تؤسس ، فيه ، وفقط، وحدة موضوعات المعرفة ، أى الموضوعات التى تستلزم بدورهـــا ، ماهوياً ، إنتماء إلى عالم ما ، كما ليستا مؤسستين بعديا فى العلـــم ، (كنمط رمزى خاص ، وكلى ، لمعرفة الموضوعات الحياتيـــة) ولا

فى أى أصل روحى للثقافة ، بل هما مؤسستان فى "ماهية إله شخصى عينى " . إن شيلر بهذه العبارة يقلب الموقف كلية ، فبعد أن كان الميكروكوزم والماكروكوزم " والله متضايفات ثلاثاً لا تدرك إلا فى وحدتها معاً ، أعطى الأولوية لدائرة "المطلق" لتكون أساساً لوحدة الدائرتين الآخريين .

وهذه هى النتيجة : إن كل الجماعات المشتركة الماهوية من الأشخاص الفرديين ليسوا مؤسسين فى بعض القانونيات "العقلية" rational lawfulness ، أو فى مجرد فكرة عن "العقل " بل فقط ، فى التجمع الممكن لهؤلاء الأشخاص "وشخص الأشخاص" ، يعنى شيلر ، فى "الإشتراك الجماعى مع الله " . وبالإختصار : إن كل التجمعات الأخرى للطبيعة ،الأخلاقية والقانونية ، تملك هذا الإشتراك بوصفه أساساً لها جميعاً . والنتيجة النهائية هى أن كل حب وتأمل ومعرفة وإرادة ، هى كلها متضافرة قصدياً مع العالم العينى الواحد ، أى الماكروكوزم بواسطة الحب "والتأمل" "والمعرفة" والإرادة فى الله In deo . (١١٣) الله ، إذن ، هو مركز العالم الكلى والخاص ، عند شيلر : أنه الموضوع الكلى ، إذن ، للقصدية الكلية للوعى الكلى . إن شيلر ، إذن ، يستبدل بالفعل العقلى فعلاً روحياً خلقياً لتأسيس الألوهية ؟! وبعبارة اخرى : هل يصادر شيلر

بأخلاق مسيحية ويسعى إبتداء منها إلى تأسيس ألوهية خلقية مشخصة ؟ الواقع أن المذهب الشيلرى فى الأخلاق الشخصية يسمح بالإجابة عن هذه الأسئلة بالإثبات . (١١٤) .

ويمكن أن يتضح ذلك بصورة أكثر جلاء فى تطور هذا البحث ، ومؤقتاً ، إذا تذكرنا أن المثل الأعلى لمفهوم الثقافة عند شيلر يتضمن صراحة أولوية المعرفة الدينية على كل ما عداها من معارف ما تظل مجرد خادمة لها منصهرة فى التكريس لتحقيق هذا المثل الأعلى الذى يبتغى "إحالة الحياة " إلى "روح خالصة" ، أعنى شخص أخلاقى على الأصالة .

والسؤال الأن يتجاوز مجرد كيفية وضع فكرة الوهية مشخصة ذات نمط أخلاقى ، إلى كيفية تعلق كل الأنماط القيمية للشخص المتناهى " بفكرة الله كفكرة عن شخص لا متناه . هل هذا التعلق يكون ويظل فى نطاق الإقتداء ؟أعنى الإقتداء بنموذجية قيمة الشخص اللامتناهى ؟أم هل يتجاوز كذلك إلى مستوى الإشتراك والتضمين المتماعى الذى تجده القيم المتناهية للشخص المتناهى فى تركيبها فى نظامها ، فى الكمال اللامتناهى كنموذج أو مثال (على طريقة أفلاطون) كامل ؟ للإجابة عن هذه الأسئلة يأخذ شيلر بالتفسيرين الممكنين معاً . وببساطة ، يبدو الشخص اللامتناهى ،أولاً ، نموذج

اقتدائى فى خيريته المثالية للأشخاص المتناهيين ، أى أنه يبدو لهم نمطاً أخلاقياً خالصاً اقتدائيا ، وهو مع ذلك يتجاوز مجرد العلاقة الخارجية ، بل هناك البديل الأفلاطونى المثالى : إذ يصبح ترتيب القيم الأخلاقية الشخصية المتناهية هو نفس ترتيب القيم ذات النظام الإلهى الشخصى اللامتناهى (١١٥) ، بنفس العلاقة الأفلاطونية بين المثل (وهى هنا ممثلة لقيم الشخص الإلهى اللامتناهى) وعالم الأشياء الظاهرة (وهى ممثلة لأفراد الأشخاص المتناهيين كحاملى قيم)أعنى علاقة التشابه والتضمين معاً ، co- containing . وهذا يعنى عند شيلر أمرين :

أولاً : إن الخيرية المثالية لله لا تستنفد ذاتها كلياً فى نموذجيتها اللامتناهية الخاصة بالوجود الكلى والمتفرد لقيمة الشخص ، وأخيراً : يتضمن أن "الخيرية الماهوية لله" لا متناهية ،أساساً ، ككيفية قيمية ماهوية لا تقبل الإنقسام (تماماً كما يتمتع المثال الأفلاطونى "بوحدته " وهى من أهم صفات المثل ، رغم أنه كثير فى الأشياء وذلك طبقاً لتصور "الإشتراك") ولكن ، فقط ، من خلال علاقة تجريبية ومعرفية للشخص المتناهى باللامتناهى ، فإن هذه "الخيرية الإلهية" تنقسم إلى وحدات "الماهيات القيمة" = أنماط القيمة وتوابعها فى الرتبة . إن هذا التصور الأفلاطونى لعلاقة القيمة اللامتناهية للشخص اللامتناهى

بالقيمة المتناهية للأشخاص الإنسانيين قد جنب شيلر مغبة النزول بفكرة الله ذاته لتكون مجرد مثال تجد فيه الإنسانية وحدها كما فعل هرمان كوهين H.Cohen وبول ناتورب P.Natorp ، وهي فكرة بعيدة كل البعد عما قصده شيلر من هذه العلاقة .

إن ما يقصده شيلر هو أن الكمال اللامتناهي هو كمال "كيفي" مطلق وكلي وواحد ،وبالتالى فإن تصور الكثرة لا ينطوى إلا على عنصر تجريبي معرفي هو مصدره "الكمي" ، وذلك للإنتقال من فكرة "الوحدة" التي هي أساساً فكرة ميتافيزيقية إلى فكرة "الكثرة"التي لا تتعلق بالماهيات ، بل بالظواهر ، بصفة خاصة . وهذا مهم للغاية لدى إدراكنا إدراكاً حقيقياً للأنماط الماهوية للقيمة الشخصية إنبثاقاً من تصور الوحدة التي تميز قيمة اللامتناهي الشخصي ، فلا يجب إذن التوهم بالتناقض : فالله "كفكرة" تتضمن كونه كلي الحب وكلي القداسة وكلي العلم وكونه فناناً مبدعاً صانعاً وشارع القانون وقاضياً وكلي البطولة ... إلخ . وهذه قيم روحية تخلو من القيم المتعلقة بالحياه ، كقيم النافع والمقبول ، وهي رغم تعدديتها تعبر عن وحدة للشخص اللامتناهي .(١١٦) ولن تثار هنا مشكلات من قبل المشكلات القديمة عن "الذات والصفات" ، كما عند المتكلمين .

أما ترتيب هذه القيم أو أنماطها فلا يخضع إلا لاعتبارات وضعية ذات نسق إجتماعي وتاريخي وحضاري ، وتاريخ الدين كفيل بإبراز هذه التنويعات في داخل فكرة الألوهية طبقاً للمضمون الوضعي المقصود أو الذي قصد فعلاً كـ "إلهي" . وهذا ما سمح بالتغيير والتبديل في داخل الأنماط النموذجية الواقعية ولقوانين بناء النماذج الواقعية ، وهذا ما حدث في كل مكان ، وكما أسلفنا ، في تاريخ الأديان ؛ إذ خضعت فكرة الله والنموذج الشخصي للتغييرات : فتارة يتصور الله على أنه ذو سيادة ، كلي العلم (أرسطو) ، وتارة يتصور على أنه بطولي كشارع للقانون وكقاض (اليهودية) ... وهنا يمكن إيضاح كيف أن إفتراضات "الوحدة" "والكثرة" فيما يخص الألوهية ، بالإضافة إلى معنى ومغزى شخصيته أو لا شخصيته المقصودة ، تتغير جنباً إلى جنب الإرتباطات البينية الماهوية للكيفيات القيمية المقصودة معاً ، وبصورة سيادية في حالات مختلفة (فمثلاً ، الله بوصفه كلي البطولة هو في ماهيته إله الناس ، وهذه هي الحالة عند قدماء اليهود الذين جعلوا الله متضامناً وأميناً على الممتلكات الأكثر أهمية للناس ، أو الدهماء) .

ويعني شيلر من ذلك أن الألوهية المقصودة (واقعياً) تصبح هي نقطة الإنطلاق بالنسبة لكل الأنماط النموذجية الوظيفية وهذه هي

القضية ذات المغزى تصدق فى كل الإبحاث المتعلقة بالإرتباط بين تاريخ الأديان وتاريخ الجماعات والثقافة ، وتصدق أيضاً ، بالنسبة للأنماط المقابلة والمتشكلة فى الحركات التى تمثل رد فعل ضد الفكرة السائدة عن الألوهية أو الإلحادية فى جانبها المتطرف . (١١٨) .

والمعنى العام مما سبق هو أن قصد الناس هو الذى يحدد ماهية الألوهية ، وبالتالى أنماط القيمة الخاصة بها ، هذا هو المعنى ببساطة . ولما كانت القصديات تختلف من ثقافة إلى ثقافة ومن مجتمع تاريخى إلى مجتمع آخر ، فإن فكرة البشر عن الله هى التى تجعله على هذا النمط أو ذاك . وإن من يقرأ كتاب فويرباخ "ماهية المسيحية " يمكنه أن يفهم ما أراده شيلر حق الفهم ، فى هذه النقطة بالذات ،رغم إختلاف المقاصد بين كلا الفيلسوفين رغم إشتراكهما فى الرغبة فى تشييد "أنثروبولوجيا" رغم أن معنى الأخيرة مختلف جذرياً عندهما ؛ فـ "فويرباخ" يصل بالمسألة إلى أقصى أمد لها ؛ إذ يمضى فى طريقه إلى نهاية الشوط محيلاً الدين المسيحى إلى صناعة إنسانية "فالناس يضفون على آلهتهم ما يعوزهم هم" .هذا هو التعليم الخطير الذى أراد فويرباخ إيصاله من هذا الكتاب . (١١٧) .

أما شيلر فيريد تأسيس قيمة بدلاً من قيم أخرى ويبقى الوضع القديم على ما هو عليه فى داخل نطاق الدين ، أى انه يستخدم هذا

التحليل الأخير لنقد طريقة وضع قيم أو أنماطها حتى يتسنى له بنـــاء غيرها على نفس الأساس القديم . وبالتالى فإن نقد فيورباخ فى كتابه المذكور يصدق أيضاً على فينومنولوجيا شيلر خصوصاً فى المرحلـــة القادمة حيث تتجلى فينومنولوجيا الله كإتجـــاه عـــام "للخـــلاص" "بالحب" . وهو إتجاه ، كما سنرى ، يجرى مجـــرى المســـيحية ذات المذهب البروتستانتى على الأصالة : هـــذه دعـــوى وحاجتـــها إلى الحيثيات تتقدم بها الصفحات التالية وفى موضعها الأصلى .

وأياً ما كانت الإعتبارات القادمة إلا أننا الآن نـــرى شـــيلر ، وإتساقاً مع ما قلناه حتى الآن ، وطبقاً لمذهبه يجعل الإلحاد متـــأصلاً بالضرورة كألوهية مضادة ضد مضمون بنية القيمة الخاصة بـــالفكرة السائدة عن الألوهية ، فتصور الألوهية يتبع تصور القيمة ، وهذا مـــا جعل شيلر يتصور الله على أنه قيمة ، بل "أعلى قيمـــة" ، وهـــو فى كتابه "مشكلة الدين" ينظر إلى الإلحاد على أنه مؤسس دائماً علـــى وهم خاطئ لنبذ ماهية الألوهية (التى هى فعل مختلف كلياً عن فعـــل " عدم وضع Not positing الألوهية ، وعن فعل إنكـــار الواقـــع الخاص بـــ "إله سائد موضوع Posited)، ذلك أن ما هو منبـوذ فى الواقع ، عند شيلر ، هو فكرة تاريخية معينة عن الله ، بالإضافـــة إلى "عجز" مصاحب عن رؤية مضمون إيجابى آخر للألوهية . (١١٨) .

والسؤال الآن هو : ما هو الوضع الأخير لفكرة الله عند شيلر ؟ للإجابة عن هذا السؤال يرى شيلر أن فكرة الله هى "المحددة " على الأصالة لكل النماذج ومقابلاتها ،بل وبالنسبة لكل أنماط "قيمة الشخص" التى تحكم تشكيل هذه النماذج والأنماط . (١١٩) .

وبغض النظر عن مدى مصداقية إدعاء التأسيس القيمى عند شيلر فألا تعد أخلاقه دينية ؟ الإجابة بالإيجاب . وهذا ما سبق بيانه مراراً . وللتأكيد ، نرى شيلر مؤكداً على أن تأسيس فكرة الحى فى الحدود السابقة تتطلب منه (أى شيلر) إستمراراً فى بحث "نظرية الحى" والأنماط الفعلية التى تبرز فيها ماهية الحى (نظرية الدين) . وبالاختصار : إن شيلر فى حاجة إلى وضع واقع وجود الألوهية على أساس الأفعال الدينية للإيمان (لا الإعتقاد) . (١٢٠) ولقد قضى حاجته ! هذا رغم أنه لم يستكمل تأسيس هذا القضاء الأخير "لبيان العلاقة بين الأخلاق ونظرية الله" . (١٢١) وهذا ما ليس فى متناولنا ولم يخرجه شيلر كتاباً منشوراً . المهم هو أنه يصادر بالإيمان ، وهو يعلن ذلك صراحة ، ومن ثم يؤسس هذا الإيمان "ميتافيزيقيا ، كعادة الميتافيزيقيين المحدثين ؛ فهم عادة ما يبد ؤون "بالإيمان " كمصادرة أولى ، ثم يشيدون عليه مذاهب فلسفية سامقة . ويمكن أن نقارن فى ذلك مذاهب كبيرة مثلما عند ديكارت ؛ إذ ما هو "إيمانى" فى

الضمان الإلهي (لا معقول) هو مرجع لما هـــو وضعـــى – العـــالم – (معقول) . وسبينوزا فى "وحدة الوجود" وليبنتز فى "المونادالوجيـــا" وكانط فى "الأخلاق" لدى عزوها إلى أصلها الدينى ، ليس فى كونهـا تصادر "بوجود الله" ، أو على الأقل بـــ "فكرة الله" ، بل ، أيضـــاً ، فى قواعد "الواجب الأخلاقى" ذاتها ، فهى ذات أصل ومضمون دينى) وفيشته (الأنا الذى يضع اللاأنا) وشيلنج (فى الوحدة بين الـــذات والموضوع ، وهى وحدة وجود ، أيضاً) وهيجل (المطلـــق الـــذى يتجلى عن ذاته فى العالم ، والإنسان ، خاصة) وشـــوبنهور (الإرادة المحققة فى العالم ، وتحصل فى نهاية مطافها على وعيها لتخلق العقـــل محققاً ذلك الوعى) ....

والإختلاف بين هذه المذاهب ، التى هـــى دينيـــة فى أساســـها ،إختلاف فى الفكرة الرئيسة التى يريد الفيلسوف إبرازها من خـــلال تكريس الفعل الفلسفى لجعل اللامعقول معقولا وهى مهمة الفلســفة أو الميتافيزيقا على الخصوص فى نظرنا ، إذ لا يمكن للفلسفة أن تبـــدأ من فراغ أو عدم ، مثلها فى ذلك مثل أية فاعلية نظرية . ولاإعـتراض على ذلك ، بل الاعتراض لابد من أن يكون على الطريقة التى يخفـــى بها الفيلسوف هذه القناعات الجاهزة محاولاً إبرازها على أنها تمتلـــك قوة دفع أو مصدر قوة ذاتى تلقائى . وهذه فى نظرى هى المشـــكلة

التي يتعين على كل باحث أن يسعى إليها ، وذلك لتصفية المذاهب الفكرية والميتافيزيقية ، خاصة مما يكمن فيها ومع ذلك يوجه مسارها ويدعمها باطناً . وهذه مهمة إيضاحية ، وهي ما ينبغي أن تأخذ الفلسفة الآن على عاتقها القيام بها . أعني تنقية دائرة الفكر مما يشوب عذريتها من عناصر خارج هذه الدائرة ، وهي مهمة "تنويرية" أساساً .

وإذا حاولنا تطبيق ما قيل حتى الآن ، على فلسفة شيلر ، نجدها تسير سيرة المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية السابقة وهو يحيل إليها مؤيداً فى أحيان كثيرة وصادر كما صادرت " بالإيمان " وغايته القصوى "الخلاص" ، من خلال "أخلاق الشخص" كما رأينا ، وكما سنرى ، وهذه هى مهمة الفلسفة عند شيلر ، وهى تحاول التأكيد عليها دائماً لدرجة تصبح معها فلسفته أخلاقية خالصة . وهى أعظم ما أنتجه جميعاً . وهذه الأخلاق الشخصية أخلاق دينية بالمعنى الذى تحمله "أخلاق" كانط : من حيث مصادرتها بالإيمان ومقولات الإيمان . أما الإختلاف فكبير ويكمن ببساطة فى مصادرة شيلر بأن "الخلاص" سوف يكون "ذاتياً" لا يعتمد على أى مصدر خارجي آت من عل ؛ فالإنسان وكما سنرى بإمكانه تخليص ذاته بذاته ، إذن "فالخلاص" هنا ، يتحول إلى فاعلية خالقة !

فالإنسان إذ" يخلص" ذاته يخلق ذاته بإستمرار وهو ما يقابل قدرة العقل العملى عند كانط على التشريع الذاتى لذاته ولغيره من البشر الأخلاقيين ، رغم أن الأخلاق الأخيرة أخلاق سكونية فى مقابل دينامية الأخلاق الشيلرية التى هى توتر مستمر بين ما هو لا معقول وما هو معقول ، بين ما هو لا إيمانى وما هو إيمانى، لينتصر هذا الأخير فى النهاية محققاً "الخلاص" الكلى ، والذى لا يقبل الرد ولا الإرتداد . ولكن بقدر ما يحتاج هذا الإيمان بالقدرة الذاتية على "الخلاص" إلى التأسيس العقلانى الميتافيزيقى ، لدى شيلر ، وذلك لجعله فى متناول العقل والناس ، فإن الحركة المعبرة عن هذا الإيمان والصائرة إلى الخلاص ، فى غايتها ، تحتاج أيضاً إلى وصف دقيق للتجربة الفينومنولوجية الإيمانية أساساً . إن هذا ما تقوم به فينومنولوجيا شيلر على الأصالة ، وبصورة جلية بديهية ؛ وذلك فى إطار – ولا يجب أن ننسى أو نغفل هذا دائماً ، – الأخلاق الشخصية بناء على مفهوم جديد للشخص الإنسانى يتجاوز كل المفاهيم التى تتضمن الماهية العمقى للإنسان .

والآن يمكننا تلخيص ما يعنيه شيلر من مصطلح شخص فى النقاط التالية :

١- إن كلمة "شخص" لا يمكنها أن تنطبق على كل حالة ، إذا كنا نفترض شيئاً مثل "الحياة" "والأنانة" أو حتى "الوعى بوجود وقيمة

الأنا" (أى الوعى الذاتى أو الوعى بقيمة الـــذات . (١٢٢) وينتـــج عن هذا (أ) أن كل موضعـــة ســـيكولوجية تتطـــابق هويـــاً مـــع "اللاشخصانية" . (ب) أن الشخص يكون معطى بوصفه ذلك الذى ينجز أفعالاً قصدية محددة بوحدة المعنى . فالوجود النفسى ، إذن ، لا يملك ما يفعله إزاء وجود "الشخص" Personsein .

٢- أما العنصر الثانى المتضمن فى إستخدام كلمة "الشخص" فـهو : أنه يعزى ، فقط ، إلى مستوى التطور فى الإنسان : فالطفل يتحلـــى عن أنانة وإمتلاك للنفس ووعى بالذات ، ومع ذلك فليس "شخصاً" بالمعنى الأخلاقى . (١٢٣) .

٣- إن ظاهرة الشخصية مع ذلك ليســـت محصـــورة ماهويـــاً فى الكائنات الإنسانية ، الصحيحة ذهنياً ، والناضجة ، أيضاً ، بل أنهـــا موجودة فى أولئك الناس الذين تظهر فيهم السيادة على الجسم الحى مباشرة ، أولئك الذين يشعرون ويعرفون ويعيشون مباشرة بوصفـــهم سادة لآجسامهم. (١٢٤) وينتج عن هـــذا أن لا علاقـــة لفكـــرة "الشخص" بأفكار : "الأنا والنفس" ، وكل التصورات المماثلـــة فى الميادين الأخلاقية والقانونية . وكما يمكن تصـــور وجـــود "للأنـــا" "وللنفس" "بلا أية" "شخصية" . (بالمعنى الأدق للكلمـــة) ، فإنـــه بالإمكان إفتراض معنى "لشخص" بلا "أنا" ولا "نفس" (مثلما هـــو

الحال عندما نتكلم عن "شخص الله" الذى لا يمكنه مواجهة العالم الخارجى ولا "الـ" "أنت")

٤- يجب تمييز فكرة "الشخص" من كل التصورات الأخرى "كالشئ" "والجوهر" "والطبع" ، وبرغم جهلنا السؤال عن تبرير افتراض ، جوهر نفسى ، إلا أنه بالإمكان ، فيما يؤكد شيلر ، القول بأن الجوهر النفسى يعتقد بكونه موضوعاً واقعياً وشبيهاً بالشئ يدعم تجربة الأنا الفردية المعطاه فى الحدس الباطن ... أما "الشخص" فهو من بين أشياء أخرى الذات العينية لكل أفعال الماهية فى الحدس الباطن الذى يصبح فيه كل شئ نفسى موضوعياً ، ولذلك فإن "الشخص" لا يمكنه البتة أن يكون موضوعاً أو شيئاً واقعياً ، بالأحرى ، . فالشخص يوجد فقط كوحدة عينية للأفعال المنجزة من خلال الشخص ، وفقط "فى" إنجاز هذه الأفعال . إن "الشخص" "يجرب" ERLEBT كل الوجود والحياة ، (١٢٥) شاملة كل ما يسمى بالتجارب النفسية – ومع ذلك فلا يمكنه البتة ، أن يكون مجرباً ولا حياة . ، ولهذا ، أيضاً ، فإن المشكلة المعروفة جيداً والخاصة بالتفاعل بين النفس والجسم تكمن ، وكما راينا ، فى مخطط مختلف عن مخطط علاقة الشخص بـ "أفعاله ". وبما أن "الشخص" لا يوجد متطابقاً مع النفسى ، فإن المشكلة الخاصة بكيفية فعل شخص

ما ، لا توجد فى هذا المخطط . ولآن فكرة الفعل تتطابق مع الفاعلية المؤثرة على بيئة الجسم الحى وعلى الجسم نفسه فضلاً عن الأنا ، فإن "الشخص" يسلك مباشرة بالنسبة للعالم الخارجى تماماً كما يسلك بالنسبة للعالم الباطن وهذا النوع الأخير من الفعل يتضمن مثلاً أفعال القهر الذاتى (تجاوز الذات) والتداخلات الشخصية فى التلقائية النفسية . وكذلك فليس من الضرورى بالنسبة "للشخص" أن يفعل أولاً بالنسبة لعالمه الباطن ثم يتأدى من خلال ذلك إلى الفعل بالنسبة للعالم الخارجى ، "فالشخص" ليس أقرب إلى أحد هذين العالمين من الآخر ، وهو يجرب "مقاومة" هذين العالمين بطريقة مباشرة ومتكافئة. وهكذا ، فإن الفعل هو وحدة ظاهرية غير قابلة للإنقسام ، بمعنى عدم قابليتها للإنقسام إلى مكونات من تجارب نفسية وحركات جسمية وعمليات جسمية ؛ فلقد راينا كيف تحولت مشكلة التفاعل النفسى/ جسمى إلى وهم لدى النظر إليها من منظور صحيح . (١٢٦) .

٥- إن "الشخص" ليس فرداً ؛ إذ الفرد يحيل إلى المجموع بينما "الشخص" يحيل إلى الماكروكوزم الذى يحيل بدوره إلى "شخص الله" كما راينا . كما أن "الشخص" أخلاقى ، وليس الفرد كذلك ، بالضرورة . (١٢٧) كما أن الفرد يتفرد من خلال جسمه

(الدافع الحيوى) بينما لا يصبح "الشخص" فريداً من خلال جسمه ولا ميوله الموروثة ، ولا بالأحرى من خلال التجربة التى يقنع بها هو من الوظائف النفسية والحيوية ، ولكنه يتفرد من "خلال ذاته وفى ذاته" ، ولذلك فإن "الأشخاص" الذين لا يتفردون ، أو ، بالأجدر يصبحون فرادى Singularisees من خلال مواقفهم فى الزمان والمكان ، يستطيعون ، رغم ذلك ، تشكيل "كثرة" Multyiplicite (١٢٨) .

٦- يتوحد "الشخص" عند شيلر مع "المثقف" : "فالمثقف"ليس هو الذى يمتلك كما من المعارف المتعلقة بتحديدات حادثة للأشياء polymathie وليس هو الذى بإمكانه إستبصار الظواهر فى مطابقته لقوانينها ، ومن ثم السيطرة عليها (نموذج العلامة البحاثة فى الحالة الأولى والعالم ، فى الحالة الأخيرة) . ولكن "المثقف" عند شيلر ، هو كذلك لأنه يرى ويفهم ويقوم ويشكل العالم والحوادث ، كما لو كانت مضامين تخصه هو ذاته ، ويتطابق مع بنية شخصية لمخططات Schémes مثالية محركة ومنسجمة فى وحدة من "نفس الأسلوب" ، وهذه المخططات التى تعطى قبل كل تجربة حادثة تنظم وتوحد هذه التجارب وتدمجها فى كلية "العالم الشخصى" (الميكروكوزم) . (١٢٩) .

وإلى هذا التحديد الأول لماهية الثقافة من خلال فكرة الميكروكوزم (أو العالم الشخصى) نجد شيلر يضيف خاصية أخرى : إن الثقافة هى أنسنة **Humanisation** إذا ما نظر إليها بالنسبة للطبيعة "تحت الإنسانية" **InFrahumaine**، وهى ، فى نفس الوقت ، "تأليه" **deification** . فى داخل نفس العملية – لمضمون الذات ، هى ذاتها ، هذا إذا ما نظر إليها من موقف ذلك الذى يكون ويوجد "فوق" كل الأشياء المتناهية كما يقف فوق الإنسانية ويفرض إحترامه . (١٣٠) ويقصد شيلر بهذا الأخير "مبدأ كل الأشياء" أو "شخص الأشخاص" أو "المقدس " أو " الحب الخالص" ، وكلها صفات وأسماء "لله" . وكذلك نراه يؤكد على أن "الفكرة الإنسانية" عن الثقافة – والتى يجسدها "جوته" فى ألمانيا بصورة أعمق – يجب أن تخضع لفكرة "المعرفة الدينية" وتخدمها كما لو كانت هدفاً أسمى لها ؛ ذلك أن كل معرفة ، فيما يزعم ،تتخذ من الألوهية موضوعاً وغاية لها . (١٣١) ومن ذلك نعيه على البربرية والوحشية العلمية والمذهبية المؤسسة ، إذا لم تحى خادمة للمعرفة الثقافية بالمعنى السابق ، أى إذا لم تسمح للإنسان ببلوغ غاياته كائن حى ، وفى النهاية تحقق فيه "الشخص" على الأصالة ، وإلا آلت إلى شئ مشكوك فيه ، ووهم مضلل . فالثقافة عند شيلر ، ليست "كمالاً يخص أى شئ" : مهنة ،

تخصص أو أى نشاط على آخر ؛ إنها لا تخضع لأية غاية من هذا النمط .ولكن كل كمال يخضع لتشكيل سعيد للإنسان ، يوجد من أجل الثقافة التي لا تملك لذاتها هدفاً أو غاية خارج ذاتها . (١٣٢) .

ولقد سبق أن لاحظنا عداء الفينومنولوجيين على إختلاف منطلقاتهم للنزعة العلمية بالمعنى الوضعى أو الطبيعى ؛ إذ من شأنها موضعة "الإنسان" "الشخص" (عند شيلر ، خاصة) ، وذلك فى مقابل حماستهم (باستثناء الرائد / هوسرل)للمعرفة الميتافيزيقية التى تتوحد ، عند شيلر، مع المعرفة الدينية ؛ إذ لا تمتلك هذه المعرفة من موضوع لها إلا الوجود . إذن ، فإن ماهية وقيمة هذا الذى يكمن فى الأشياء ، أى الأساس المطلق للواقع ، هو "الله" . (١٣٣) أو "الشخص الروحى" فينا ، (١٣٤) على حد قول شيلر .

٧- إن "الشخص" فى الإنسان هو تركيز أصيل للروح الإلهية ذاتها ، تركيز فريد وفردانى . ونتج عن ذلك أن لا يكون "القدوة" موضوعاً للتقليد والإنصياع الأعمى ، بل مرشداً يقتادنا إلى فهم ما "نسميه شخصنا الخاص " . بل يصفه شيلر بأبلغ وصف : إنه الفجر البازغ ليوم جميل لوعينا ولقانوننا الفرديين . ولن يكون بمقدور "القدوة" تحريرنا أو خلاصنا إلا إذا حرر وخلص ذاته هو ، أولاً،ومن ثم يسمح لنا بأن نتتبع دعوتنا وميلنا وأن نستخدم ،فى خلاصنا،قوانا الخاصة (١٣٥).

وأخيراً ، وبعد تحديد مفهوم شيلر عن "الشخص" الإنساني ، فقد يكون من المهم النظر إلى هذا المفهوم فى علاقته بالأشكال الأخرى للإخلاق الشخصية التى سادت خلال القرن التاسع عشر ، والتى أحرزت تأثيراً بدرجات متفاوته على مجريات العصر. وفيما يلى أهم نقاط الشبه والإختلاف بين مذهب شيلر والمذاهب الأخرى فى سياق "مفهوم الشخص" :-

١- إما أن يكون" وجود الشخص" (أو وجود شخص أعلى قيمة) منظوراً إليه" كغاية" لكل مجموع أو لسيرورة تاريخية ، أو على العكس ، يكون وجود "الشخص" معتبراً ذا قيمة فقط ، إلى درجة أنه يؤثر أو يفعل أو يسبب أو ينتج شيئاً ما ، خاصاً بالنسبة للمجموع وتقدم التاريخ (كالدرجة التى بها يعزز النمو الثقافى) .

٢- وإما أن يكون القصد الواعى "للشخص" بقيمته العليا هو، قد أحرز بوصفه كسباً ، أو على العكس ، يمكن أن يصل "الشخص" إلى ذلك ، لكن ليس بقصده هو قيمته الخاصة بأى فعل إرادى . (ففقط الذى يفقد ذاته يجد ذاته) .

٣- وإما أن يرى "الشخص " (بالمعنى السابق) كحامل لقيمة عليا ، فقط ، كشخص عقلانى (كانط والمثالية الكلاسيكية) ، أو أن يرى . "الشخص الروحى"الفردى كحامل للقيمة العليا صورياً لدرجة أنه فردى ولا يمكن تكراره (شيلرماخر **Schleirmacher**)

٤- وإما أن يعزى إلى مفهوم "الشخص الجمعى" (كشخص الطبيعة أو الدولة) واقعاً فعلياً مستقلاً عن إحالتنا التصورية (بالإضافة إلى واقعية مفهوم "الشخص الفردى") ، أو أن لا يكون ذلك ، وإذا كان ذلك كذلك فإن هذه النظريات يمكن أن تنقسم طبقاً للطريقة التى تفهم بها العلاقة المقولية بين الأشخاص الفرديين والأشخاص الجمعيين (الكل والجزء ، المشاركة والعضوية) .

٥- وإما أن يقال عن "الشخص الباطنى" Intimate ، أى "الشخص" كما يجرب ذاته كاملاً ، أنه هو حامل أعلى القيم الأخلاقية فضلاً عن الميدان الرئيسى للسيرورات الخلقية ، أو ينظر إلى "الشخص الإجتماعى" (فردى أو جمعى) ، كما يجرب ذاته من خلال الأفعال الإجتماعية التى تنتمى إلى الا شخاص الآخرين (الأفراد والجماعات) ، على أنه هو حامل هذه القيمة .

٦- وأخيراً ، تتميز الأشكال المختلفة لتوكيد "الشخص" والتى تتطابق مع هذه التيارات طبقاً لجهات القيمة العليا التى تشكل المضمون المركزى للقيمة عند الشخص : فإما أن تأخذ القيمة جهة القداسة (فى نموذج القديس) ، أو جهة قيم الروح (نموذج العبقرى) أو جهة النبالة (نموذج البطل) أو جهة المفيد (نموذج الروح القائدة) ،

أو غير ذلك لتكون جهة المقبول (نموذج الخير الحسى) **agreeable** هى ما تكون سائدة . (١٣٦) .

ويمكن التأكيد على أن هذه الأنماط الشخصية والأشكال الأخلاقية الموسسة عليها والتى تم حصرها حتى الآن ، من شأنها تعميق إدراك "ماهية الشخص" عند شيلر وليست هناك حاجة إلى مراجعة هذه الأنماط والأشكال مرة أخرى حتى ندرك أوجه الشبه والإختلاف بينهما وبين النمط والشكل الشيلرى فى هذا الصدد ، بعد كل ما قيل سابقاً عن "ماهيه الشخص" . ويمكننا أن نلم بإختصار ببعض المعانى المهمة لمصطلح "الشخص" عند شيلر ، ونقول : إن "الشخص" هو وجود شخصى إبداعى مؤثر يعزز التطور الثقافى للمجموع ، وهو يحرز قيمة عليا بفعله ، فى ذاته ، كما أنه فردى ، وبالتالى متفرد فى قيمته التى هو حاملها ، ولا يمكن بذلك تكراره ، أى غير نمطى ، وهذه القيمة هى أعلى قيمة روحية " يحرزها "الشخص" فى ذاته ، ونموذج الشكل الأخلاقى له هو "المقدس " ، الذى يجسد "الشخص الالهى" ، "كشخص الأشخاص" ، "فى ذاته.

ولكن شيلر لم يرد أن يقرر ذلك بمجرد تقرير ، بل التأسيس الميتافيزيقى أو التبرير الميتافيزيقى – إن صح التعبير – لما هو مقرر إيمانيا ، سلفاً .



الفصل الخامس

ميتافيزيقا الروح

أ- مصادر السؤال الميتافيزيقى .

١- الإندهاش .

٢- الديــن .

٣- التنــاهى .

ب- وحدة الوجود الفينومنولوجية .



الفصل الخامس

ميتافيزيقا الروح

أ- مصادر السؤال الميتافيزيقي :-

رغم أن مصادر السؤال الميتافيزيقى متوفرة فى كل أنحاء الفينومنولوجيا الشيلرية ، إذ تحيل الروح فى كل لحظة إلى ذاتها وإلى ما ليس ذاتها، أى إلى مما ليس روحياً فى ديناميكا توترية خالقة مبدعة لكل ما هو كذلك ، إلا أن السؤال الميتافيزيقى ، بما هو كذلك ، وفى أجلى صياغة له ، يتجلى لأول مرة فى كتابه الأهم "مكانة الإنسان فى الكون " وإلى حد بعيد فى " أشكال المعرفة والثقافة " ، هذا رغم كل التجليات الفينومنولوجية إذ تتبدى هنا وهناك، فى الجوانب الأخلاقية والدينية والمعرفية والثقافية والتاريخية والسوسيولوجية؛ فكل هذه الجوانب تشكل مظاهر تجليات الروح، وكما سنرى فى تنافذها المتبادل مع العالم اللاروحى ، إذ ذاك يتوحد المطلق والنسبى لأول مرة فى الإنسان ، وهذا هو جوهر الفعل الميتافيزيقى، والذى يتجلى فينومنولوجيا لأول مرة بعد فشلها من قبل عند الرائد هوسيرل . وشيلر ، من جانبه يحدد مصادر السؤال الميتافيزيقى، وعلى الأصالة، فى ثلاثة مصادر هى كالتالى :-

١-الإندهـــــاش :-

لاغرو أن يكون الإندهاش مصدراً مهماً من مصادر الميتافيزيقـــا عند شيلر ، فلقد كان كذلك منذ أيـــام طـــاليس ، ولقـــد جعلــه هيراقليطس المصدر الأهم والأصيل لكل تفكير ميتافيزيقى ، بما هـــو كذلك ، فالإنسان يتفلسف إذ يكف عن النوم وروح القطيع ، يعـنى إذ يندهش. وهو مصدر قرره كل الفلاسفة والميتافيزيقيين خصوصاً . ويجد الإندهاش مصدره عند شيلر فى أعمق ماهيات الروح،بل هـــو من مقولاتها؛ إذ تستطيع أن تنفصل عن العالم ابستمولوجيا لتموضعه، وإنطولوجيا لتقول له "لا" ، بل لتمتنع عن "الوجود" بما هو كذلـك، وعلى الأصالة، أعنى : عينياً. كل هذا فى نظر شيلر يكفـــل للــروح القدرة على وضع كل سؤال ميتافيزيقى؛ إذ تتجاوز حـــدود العـــالم والذات كى تنظر إليهما من عل، من موقع فريد، كما أراده لها شيلر فى كتابه المذكور، وفى نهايـــة رحلـــة بحثـــه المهمـــة عـــن ماهيـــة الإنسان ليجده فى النهاية ، وكما سنرى، إلها صائراً متجلياً عينياً فى دوائر تجمع بين المطلقية والنسبية فى تنـــازع فريـــد علـــى حيـــازة مصادر القوى فى العالم والروح، فإذا هما واحد ونفس الشئ ، وهذه الوحدة تتكشـــف فى ثـــراء فينومنولوجـــى متفـــرد علـــى قمـــة التطور الثقافى للعالم .

وهكذا ، يجدر بالإنسان بعد أن إستطاع من خلال إكتشاف ماهيته العمقى فى "الروح" موضعة مستوياته السيكوجسمية وإحالاته المختلفة إلى هذا المستوى السابق، من خلال الوعى بالعالم وبذاته أن يسأل : كيف أفهم فكرة وجود أسمى من العالم، لا متناه، مطلق ؟ (١٣٧) ويمكن أن يعيد السؤال كرة أخرى بصيغة أخرى :" ألا نفهم، فى النهاية، أن هناك تتابعاً طويلا ينطوى عنه كائن أصيل على نفسه ، دائماً، فى بناء العالم ، من أجل إكتساب إستبطان عن ذاته فى درجات أعلى دائما ، وفى أبعاد جديدة ، وفى النهاية ، يملك ذاته ويعرف ذاته كلياً فى الإنسان ؟ (١٣٨) . إنه سؤال تقريرى يؤكد به شيلر إتجاهه الميتافيزيقى ، صراحة .

ويعنى ذلك أن الإنسان بعد أن تبوأ مكاناً علياً خارج الطبيعة اللاإنسانية (اللاروحية) بأسرها ، وبعد أن جعلها مجرد موضوع له - وهذا ما ينتمى إلى ماهيته، أى إلى ما يجعله إنساناً بما هو كذلك - يرتد ليسأل ذاته بإرتجاف ، مندهشاً : أين أنا ؟ وما هو مكانى، إذن ؟ وذلك بعد أن سأل وغالبه السؤال : من أنا ؟ولا يرد ، وما من أحد يرد إلا هو : إننى لست جزءاً من هذا العالم.... إننى لست متضمناً فيه ، " لماذا ؟ لأننى موجود، ووجودى الفعلى هو ما هو، بروحى وشخصى المتجاوز به حدود " الأشكال " الخاصة بهذا العالم القابع فى الزمكان .

ولكـــن هـــذه العمليـــة التأمليـــة ليســـت تجربـــة يســـيرة بالنسبة للإنسان:فإذ ينقلب ببصره مرتداً ، يغـــوص فى نـــوع مـــن "العدمية" : وإذ ذاك يكتشف كم هى " إمكانية العدم المطلـــق " فى هذا الوجود . وهذا فى نظر شـــيلر ، هـــو المدخـــل إلى الســـؤال الميتافيزيقى الأصيل : لماذا "يوجد" عالم ، وماذا يعنى أن أوجد ؟ إنمـــا أسئلة من قبيل الأسئلة الخطيرة التى يصدمنا بها "هيدجر" ، إذ يجـــد "العدم" أصيلاً إنطولوجيا وليس بمجرد سلب للوجود وهى مســـألة ، شغلت سارتر بما فيه الكفايـــة الى درجـــة جعلتـــه يجعـــل إســـم أهم كتبه : "الوجود والعدم" . وبالقطع ، فإن مثل هـــذه الصياغـــة للأسئلة الميتافيزيقية وعلى هذه الخطورة ، والإتجاه، متوفرة بكـــثرة فى الفلسفة الحديثة وخاصة عند ليبنتز، وإن كـــان متفـــائلاً إزاء هـــذه الأسئلة ، وهذا يعنى أصالة الموقف الشيلرى وعدم انفصاله عن مجـــرى التيارات الفلسفية التى جعلت من الإنسان "الشخص" ، أعنى "العينى" قضيتها الأولى فى مقابل كل نزعات "الشمولية" "والموضعة" . وهـــذا، وكما قررنا ، مراراً ، هو جوهر الإنثروبولوجيا الفلسفية الشـــيلرية . ويجب التأكيد على أن لكل موقف ميتافيزيقى خصوصيته وغايتـــه ، إبتداء . وخصوصية الموقف الشيلرى تكمن فى إضافة هذا الســـؤال للأسئلة السابقة : وما هى طبيعة العلاقة الضروريـــة والصارمـــة فى

الإنسان، التي تربط الوعي بالعالم وبـــالذات ، وأخــيراً ، الوعــي الصوري بـ"الحي " ؟ (١٣٩) .

وصياغة السؤال على هذه الطريقة يؤكد دعوانا بــــ" دينيــة الميتافيزيقا الشيلرية " وبأن العلو الشيلري علو رأســي (وإن كــان مباطناً ، في الحقيقة ، إذا يتجلى "الله " في الإنســـان "كشــخص") يتجه إلى ألوهية مطلقة في مقابل العلو الهيدجري الأفقـــي ، حيــث يلتمس الإنسان خلاصه من واقع حريته الأصيلة الـــتي هـــي ماهيــة وجوده العمقي، أو هي متوحدة معه ، كما قال ســـارتر ، لدرجــة معها لا يستطيع أن يرفضها وإلا أنطوى على "سوء طوية " وأصبــح وجوده مهدداً بالسقوط ، " كما قال هيدجر . والمهم هو أن شــيلر من خلال صياغته هذه للسؤال ولج لأول مرة دائرة المطلق ، وهـــذه المرة من خلال إكتشاف "عرضية" contingence العالم و"الصدفــة" الغريبة لوجود الإنسان الحق ، والصائر ، من الآن فصاعداً، منحرفـــاً excentrique عن مسار الكون (١٤٠) وهذه هي اللحظة التي يطلق فيها الـــ"لا" non كمضاد للواقع العيني للوسط الذي يحيط بـــه ، وإذ ذاك يتاسس من خلال هذا الرفض الوجود الروحي ، بـــالفعل، وموضوعاته المثالية ، حيث ينبثق "تفتح" مطابق على العالم وظمـــأ لا يشفي غليله أبداً للتقدم اللامحدود في الكون المتكشـــف ، ولعـــدم

الإستمرار والثبات لأى معطى . وههنا يصبح الإنسان كائناً جديـــداً وعلى خلاف كل "المناهج" الخاصة بالحياة الحيوانية السابقة عليـــه : أعنى مناهج التكيف السلبى أو الإيجابى مع البيئة ، وبالتـــالى يتخـــذ اتجاهاً مضاداً - أى التكيف مع العالم "المتفتـــح" لذاتـــه ولجســـمه العضوى "الثابت" حيث يفر الانسان، فى النهاية ، من الطبيعة ليجعل منها ولاية له ولمبدإ جديد للفن والرموز، وبذلك يمكنـــه، بطريقـــة وبصور ما ، تبوؤ مركزه "خارج" أو "فيما وراء العالم"، ولن يعـود، من الآن فصاعداً، يعرف ذاته "كعنصر" بسيط أو "كجزئ" ضئيـــل من الكون الذى يتخذ موقعـــه أعـــلاه بجســـارة! (١٤١) . إذ ذاك "يندهش" ويبحث عن "المطلق" "ويتجســـــد" معـــه مـــن خـــلال الروح وعن طريق المعرفة : وهذا هـــو أصـــل الميتافيزيقـــا بكـــل أشكالها، فى نظر شيلر، وهذا لم يظهر إلا مؤخراً، تاريخيـــاً، وعنـــد بعض الخاصة (١٤٢) .

٢-الـــديـــن :-

١- إذا كانت الميتافيزيقا لم تظهر تاريخيـــاً إلا مؤخـــراً وخاصـــة للخاصة، فإن الدين قد قام بالدور ذاته قبلها حيث شـــغل دائـــرة المطلق فى عقول العامة. وبذلك فإذا قلنا إن الدين هـــو ميتافيزيقـــا العامة كانت الميتافيزيقا هى دين الخاصة. هكذا قال شوبنهور مـــن

قبل. وهو ما يقوله شيلر أيضاً، وكلا الفيلسوفين نظرا إلى كل من الميتافيزيقا والدين ينبعان من نبع واحد ويصبان فى مصب واحد، أيضاً. فأما وحدة المنبع فتكمن فى فكرة المطلق فى دائرة المطلق، وأما المصب فإنه "الخلاص" ، سواء أكان خلاصاً عاماً أم خاصاً، ولكل طريقته فى إنجاز مثل هذا "الخلاص" إنطلاقاً من مقدماته وأدواته فى ذلك .

ولقد رأينا تواً كيف ألحق شيلر السؤال عن "فكرة الألوهية" وعن كيفية تعلق الإنسان بها بالسؤال الميتافيزيقى عن دائرة المطلق، حتى لقد وحد بين هذه الدوائر الأخيرة و"فكرة الله" بوصفه" مطلقاً" على الأصالة، أو بالأحرى بوصفه "مقدساً". ولقد رأينا من قبل لدى تحليل مفهوم "الشخص الأخلاقى" كيف يطرح شيلر التساؤل عن تصور العلاقة بين "الشخص الإنسانى" و"الشخص الإلهى". وكان ذلك على المستوى القيمى الأخلاقى. ولقد إستبقنا القول "بوحدة" دائرة المطلق والإلوهية ،على الأصالة، عند شيلر، وهو الآن يؤسس ذلك ميتافيزيقيا وعلى مستوى الأبستمولوجيا، أيضاً . ويبرز معنى هذه الوحدة عندما يتكلم شيلر عن دائرة المطلق وكأنه يتكلم عن "المطلق الإلهى"، ولا يفرق بين الإثنين، ويوحد بين "الدين والميتافيزيقا" فى الأصل، بغض النظر عن مضمون هاتين الدائرتين؛

فإختلاف المضمون لا ينتمى إلا إلى إختلاف المستوى الثقافى لـــدى جماعة من الناس عن أخرى. ومع ذلك، فإن اصل دائرة المطلــق فى تلك الحالتين يعبر عن فكرة واحدة ونفس الفكرة كما تتطابق، أيضاً، مع ظهور الإنسان، ذلك الظهور ذاته حيث تبرز الصدفة الوحيـدة فى نظر شيلر، ألا وهى إنبثاق حقيقة خطيرة وهى "إن العـــالم يوجــد أفضل من عدم وجوده" و "إن الإنسان ذاته يوجد أفضل من عدمه"، تلك الحقيقة التى يجب أن يكتشفها الإنسان بضرورة بديهية فى تلــك اللحظة ذاتها التى يبرز فيها لأول مرة وعيه بالعالم وبذاته، إنها تفاؤليــة ليبنتز تظهر من جديد، وفى صيغة جديدة، أيضاً، عند شيلر .

ودائرة المطلق كما رأيناها لدى معالجة مشكلة الدوائر فى داخــل "العالم الشخصى" عند شيلر، كانت تسبق أنطولوجيا كل الدوائـــر المتكافئة معها، والتى لا يمكن "ردها" أيضاً، وفى هذا الإتجـــاه يســير شيلر، ولذلك نجده ينتقد كلاً من ديكارت وتوما الاكوينى؛ لأنهمـــا جعل "الكوجيتو"، و"الكون يوجد" على الترتيب كمـــا لـــو كانـــا سابقين على القضية العامة : "يوجد وجود مطلق". كما يرى مـــن الخطأ أيضاً الحكم بعدم وجوب إدراك هذه الدائرة الخاصة بالمطلق إلا بالإستدلال المؤسس على الصيغ أو الجهات السابقة للوجود. وبالقطع فإن هذا ما تقضى به التجربة الفينومنولوجية عند شيلر. وتضادهـــا

لكل ما هو مؤسس على التصورات والإستدلال والتـــأمل الخـــالص الذى لا يحيل إلا إلى ما هو زائف ، مجرد ، لا عيـــنى ، متفتـــح، فى التجربة .

وعلى المستوى الابستمولوجى يرى شيلر أن "الوعى بالعـــالم" و"الوعى بالذات" و"الوعي بالله" يشكلون وحدة بنائية لا تنحل أبـداً، وكما لو كان "علو الموضوع" و"الوعي بالذات" ينبجسان من قلـــب نفس الفعل: فعل التأمل من الدرجة الثالثة، أعنى الخاصـــة بـــالوعى الإنسانى الذى يساهم بسهم وافر فى تشكيل ماهية الروح عند شيلر. (١٤٣) . ونفس هذه الوحدة رأيناها فى سياق آخر علي مســـتوى الوحدة التضايفية الباطنـــة المعـــبرة عـــن علاقـــة "المـــاكروكوزم" و"الميكروكوزم" و"الله" كفكره مثالية أو مضمون كلى أعمق للدائـرة الخاصة بالمطلق . ولذلك فهو يرى أن هذه الدائرة فى متناول الإنسان أو قل: فى متناول التجربة الحية أو فى متناول الوعى ، وبالتالى فـــهى دائـــرة تقوميـــة لماهيـــة الإنســـان فيمـــا يتعلــــق بـــالوعى الذى له بالعالم وبالذات . وكما لا يمكن القول بأن الإنسان يخـــترع اللغة ، لأنه لا يوجد إنسان إلا باللغة ، كما قال فون هومبولـــدت V.Humboldt ، فإنه يمكن تطبيق هذه المقولة هنا ، علـــى الدائـــرة العامة للوجود بما هو كذلك "مســـتقلاً" تمامـــاً ومتجـــاوزاً كـــل

الموضوعات المتناهية للتجربة وللوجود المركـــزى للإنســـان ذاتـــه. (١٤٤) فالإنسان لا يخترع فكرة المطلق بل لا يوجد إلا بها ومعـــها ومن خلالها، كما تفعل هى ذلك ، وكما سنرى . ولكن الأهـــم ، هنا ، هو الوصف الذى يسمها به شيلر وهو "القدسية" و"التعظيـــم" والتبجيل ". (١٤٥) يعنى "وحدة الله ودائرة المطلـــق " أى وحـــدة الدين والميتافيزيقا عنده .

ومع ذلك، فلقد شهد تاريخ الأديان إنتهاكاً لعذريـــة "دائـــرة المطلق " هذه، فامتلآت بمضامين مختلفة غير حقيقيـــة فيمـــا يتعلـــق بالمفهوم الحق للألوهية وعلاقتها بالإنسان والعالم إبتداء من سوء فـهم لطبيعة العلاقة الأساسية بين "الروح" و"الإندفاع الأساسى الأعمـــى" والتجليات الفينومنولوجية المتلئة الثرية لهذه العلاقة الماهوية الأصليـــة . وهكذا، وتحت ضغط الرغبة الملحة فى "الخلاص" ، تلك الرغبة التى لا تقاوم فى "الخلاص الجماعى" لا مجرد الفردى، إستطاع الإنســـان وبالإستعانه الدائمة بخياله الجامح، وعلى الضد من الحيوانات أن يعمر هذه الدائرة من الوجود (دائرة المطلق) بشتى الصور والأشـــكال، والأنماط الوجودية والقيمية؛ ذلك إلتماساً ولـــوذاً "بقـــدرة" هـــذه الأنماط والأشكال ... وذلك من خلال الطقوس والعبـــادات حـــتى يشعر بالدعم والأمان؛ ذلك أن الفعل الأساسى الذى مـــن خلالـــه

ينفصل الإنسان عن الطبيعة بموضعته إياها، وأيضاً وفى نفس الوقت، الذى يشكل الشخصية والوعى بالذات يعنى "فعل إدراك الماهيات" من خلال "الرد وإنشاء الأفكار" - إن هذا الفعل وكما رأينا، يبدو وكأنه يطرحه فى عدم محض .

وكأن الإنتصار على هذه العدمية لا يكون إلا بهذه الطرق أو بمثلها وذلك من أجل "الخلاص"، إنه دين الجماعة أو دين الناس فيما يسميه شيلر والذى أصبح حديثاً ومع ظهور الدولة دين المؤسس (مؤسس الدولة) لإستغلال حاجات الناس إلى "مخلص " حتى لو وقعوا فريسة لأفكار أسطورية بدعوى الإيمان بالمغيبات. ولهذا فيجب، فيما يؤكد شيلر، ويؤكد كل تنويرى على الأصالة فى هذه النقطة بالذات، ضرورة تنقية هذه الدائرة من كل شوائب إسطورية بمنع كل التمثلات التى تؤدى إلى سوء إدراك وفهم كل مضمون حق فى هذه الدائرة وإبدالها بتمثلات أخرى ضدها من شأنها إنارة هذه المنطقة من الوجود بما يسمح لنا بالإطلاع على مظاهر القوة والدعم مما يجعل الإنسان أكثر إحتمالاً لمقاساه الوجود فى الحياة الدنيا ويضمن له الخلود - إن كان ذلك ممكناً عند شيلر، وهذا هو موضوع الفقرة القادمة - فى الآخرة . وهذا التأكيد، من جانب شيلر، تأدى به إلى حظر جميع الأفكار الخاطئة فى نظره، والمتعلقة بهذه

الدائرة ، بل وجميع أنماط العلاقات التى أصطنعها الإنسـان والـتى يقاسيها مع المطلق، وخاصة نمط "التأليهية الموحـدة "Monotheisme السائدة فى آسيا الصغرى وفى الغرب .

ومضمون هذا النمط يكمن فى تمثلات كهذه : "إن الإنسـان تحالف مع "الله " بعد أن إصطفى الله لذاته أناساً من نـوع محـدد (اليهودية القديمة)" أو إن الإنسان طبقاً لبناء المجتمع " ظـهر إزاء الله كـ"عبد " يقدم له الطاعة بالحيلة والسجود مذعنا له بـالصلوات ، ويكون ذلك، أيضاً، من خلال الوعد والوعيد ، وتكون الطاعة حـتى لو بالطرق السحرية، أو قد يكون ذلك فى صورة أكثر سمواً مـن ذى قبل : إذ قد يعرف ذاته كـ"خادم مخلص "لمولى عظيم" . أما أعلـى درجات نقاء التأيهية الموحدة " فهى متمثلة فى هذه الفكرة : "بنـوة Filiation كل الناس بالنسبة لـ"الإله" – الأب " بتوسط إبـن fils يشترك معه فى جوهريته ، ويتجلى أو ينكشف للناس إلهاً فى ماهيتـه الباطنة، ويوصيهم هو بذاته، من خلال سـلطة إلهيـة ، بمعتقـدات ووصايا معينة.

وهذا النمط الأخير ، بالقطع، هو النمط المسيحى الأصـولى ، يرفضه شيلر بصراحة ، ذلك لأنه رفض مسبقاً المصادرة بقضية مؤلهـة أعنى قضية إله شخصى وروحى قدير فى روحانيته. (١٤٦) ألم يقـل

شيلر ، من قبل إن "الروح" عاجزة فى مقابل "الإندفاع الأساسى" ؟!
يجب أن نحتفظ، هنا ، بهذه النتيجة المهمة -وهي تمثل الجانب السلب من القضية الشيلرية ليظهر الجانب البنائي الإيجابي على خلفيتها أكثر جلاء وفاعلية: إنه جانب التأسيس أو إعادة التأسيس (بالأحرى) الميتافيزيقى لما هو "مردود" شيلرياً - حتى نفرغ من معالجة المصدر الأخير من مصادر السؤال الميتافيزيقي عنده؛ فعساه أن ينير منطقة أخرى من مناطق دائرة المطلق ، أيضاً .

٢-التناهي :-

يقدم التناهي كمشكلة معيناً لا ينضب للتفكير الميتافيزيقى منذ نشأته وإتخذ الشعور به صوراً عدة إلى أن جاء ديكارت فى بداية الحقبة الحديثة ليحاول تقديم صورة جديدة للإنسان فى علاقته باللامتناهي (الله) فى إطار البرهنة على وجود الله ، ليجعل من الإنسان متناهيا عاجزاً فى مقابل، (اللاتناهى) والقدرة الإلهية التى تمثل الكمال ذا البعد الانطولوجى على رأى "انسلم". فالله (اللامتناهى) هو ضامن وجود "المتناهي" فى المعرفة والوجود . و لم تخرج علاقة المتناهي باللامتناهي، عند ديكارت، عن الطابع الديني الموروث منذ أيام إبن سينا، مثلاً، أعنى منذ بداية الفلسفة ذات البعد الميتافيزيقى الديني ، فى العصر الوسيط. وفى مرحلة متأخرة من الميتافيزيقا الحديثة

كان تناهي الإنسان يحتفـظ بـه ديالكتيكيـاً، أي يلغـي ويـترك aufgehoben فى لاتناهي الروح المطلق ، وهكذا ينفي نهائياً ، كمـا هو الحال مع هيجل . أما المرحلة الأخيرة من مراحـل الميتافيزيقـا الحديثة ، وفى الفلسفة المعاصرة، فنجد هيدجر "المبكر" يقدم تحليـلاً دقيقاً للتناهي مؤسساً على مقاطعة حاسمة مع "إلـه الميتافيزيقـا " . (١٤٧) . ولسنا فى حاجة إلى حصر مزيد من الأمثلة التى تؤيد موقفنا من " التناهي " بوصفه مشكلة المشاكل، والتى تفرض ذاتهـا علـى الوجود الإنسانى، بل كامنـة فى أعمـاق هـذا الوجـود ذاتـه، وتشكل بذلك ماهيته، وبالتالى تشكل حجر الأساس بالنسبة لكـل تفكير ميتافيزيقى ، بصفة عامة .

وشيلر من جانبه يشعر بعمق مأساة الوجود الإنسانى بدرجـة لا تقل عن "قلق" هيدجر على الوجود لدرجة معها نصب ذاته كإنسان (آنية) راعياً للوجود . فكان شيلر يخشى على "ماهيـة الشـخص" الإنسانى من الإنسحاب والإنـزواء فى غيـاهب "العـدم" المطبـق والموحش والذى يحيق بالإنسان وهو يدركه من كل جانب ومن كل سبيل. و"التناهي " فينومنولوجيا يتبـدى فى الشـعور "بالإحبـاط" و"السلب" والألم " و"الحصر " ...وأخيراً "الموت " .

إن هذا الأخير هو المظهر الإنطولوجى "للتناهي" الإنسانى عنـد

شيلر والوجوديين بصفة عامة، رغم إختلاف المعالجة بين كل فلاسفة الوجود وفيلسوفنا، وأيضاً رغم إختلاف الطريقة التي يمكن بها القضاء على هذا "التناهي" أو "تجاوزه" أو العلو عليه " أو "القفز منه " ...إلخ ، أعني "الخلاص" من عجز الإنســـان وإحساســه الدائــم بالفنــاء "بالفعل" و"بالقوة" .

والحق، فيما نعلم ، أن شيلر لم يعالج مشكلة "تناهي" الإنســـان مباشرة في كتاباته المنشورة ، ولذلك فنحن مضطرون إلى دراسة أرائه في مسائل تعد مظاهر فينومنولوجية للتناهي ، مثل : الموت والزمانيـــة والشيخوخة ، من أجل أن نلم كل هذا معاً ، وبصورة معتمــــدة ، لنخرج بموقفه من هذه المشكلة العضال . وليكن ذلك بصورة مكثفة موائمة للموقف الذي نحن بصدده الآن ، أعني "التنــــاهي" كــداع ميتافيزيقي على الأصالة . ولنبدأ بمشكلة الموت من حيث كونها أعمق التجارب أو قل المشكلات التي تواجه "الوجود الإنساني" كبرهــــان عملي عيني على إمكانية "التناهي" الضروري في ذات الوقت .

يرى شيلر في تاريخ يرجع إلى عام ١٩١٤ ، إنحسار الإهتمـــــام بمشكلة الموت نتيجة للإنحدار الحالي في الإعتقاد بالحياة الآخرة (بعــد الموت) . وهذا ، فيما يعتقد ، يعزى إلى هزيمة الـــتروع الميتــافيزيقي للإنسان أمام الغزو التقني المدعوم بكل النزعات الطبيعيـــة والماديـــة

والموضعة ككل . ولهذا فلقد درج الوعى الحديث على حجب الوعى الفطرى الطبيعى بالموت ، إلى حد أن ما بقى فى وعيه من الموت مجرد معرفة عنه مؤسسة على الأحكام والتأملات .

ولذلك فإن الإنسان الحديث لا يحيا فى حضور الموت ، كما أن هذا الأخير لا يمثل بعضاً من حياته الباطنة. ومعنى ذلك أن الموت هو عنصر مكبوت فى المعرفة التأملية ، كما أن معرفتنا به ليست سوى حصيلة ملاحظة موت الآخرين ؛ لذلك فالموت يظهر كواقعة تجريبية ، وهذا ما يرفضه شيلر مؤكداً أن فكرة وماهية الموت تختلف جوهرياً عن كل معرفة تجريبية وإستقرائية بل هى عنصر مؤسس ليس لوعينا فحسب ، بل لكل وعى حيوى ، أيضاً (١٤٨) وإذا كان هناك يقين حدسي بالموت ، أصيل أصالة الموت ذاته ، فإن شيلر يعزو "حجب" هذا اليقين بالموت إلى طيران الأوربى الحديث بعيداً عن ذاته كنتيجة لتوجهه العلمى الذى يغرى الإنسان بنسيان مشكلة الموت – وهو يذكرنا هيدجر الذى جعل مشكلة نسيان الوجود المشكلة الأساسية فى ميتافيزيقاه بل وكل ميتافيزيقا إذا أرادت أن تكون بما هى كذلك – والنظر إليها على أنها مشكلة مؤقتة يعزى إلى قصور مؤقت فى مناهج العلم الحديث التى سيأتى اليوم ، وإن بعد ، الذى ستتغلب فيه على الموت وتقهره ! وهذه النظرة مؤسسة على نظرة الفيسيولوجيا

والعلـوم الطبيـة قاطبـة ، علـى أن الحيـاة هـى فى طبيعتها فيسيولوجية قابلة للرد ، فى حين يراها شيلر "واقعة بسـيطة" أو "ظـاهرة أولى" Urphanomen ليسـت فى متنـاول التبسيطات والتخطيطات المنهجية .

ولذلك فليس (ولن يكون فى المستقبل) فى مقـدور العلـوم الوصول إلى فهم الموت أو تقديم تفسير له فضلاً عن قهره كما هـو مزعوم.. ذلك أن الموت الذى هـو توقـف الحيـاة ، فى الموقـف الفينومنولوجي ، لا يمكن أن يكون توقفاً يقارن بكل توقف فى العـالم اللاعضوى . (١٤٩) وهنا يرتبط تحليل مشكلة الموت عنـد شـيلر بتحليله لمشكلة الزمانية والشيخوخة . ومن دون الدخول فى تفـاصيل هاتين المشكلتين ، عند شيلر ؛ لأنهما تحتاجان إلى بحث خاص ، يمكن القـول ، مـع شـيلر : إن اليقـين الحدسـى بـالموت ليس ، وكما قلنا ، متأسساً فى التجربة ولا الإستقراء بل فى "البنيـة الزمانية" التى يمكنها أن تجعلنا على يقين بالموت . وينظر شيلر إلى هذا اليقين المؤسس فى "الزمانية" على أنه العنصر المقوم لوعينا . وهذا ، فى رأيه هو علة عدم إعتبار الموت مجرد تجربة عارضة يمكـن مقارنتـها بالحائط الذى نصطدم به فى الظلام الدامـس ... وهـذا يعـنى أن الإنسان الذى ليس لديه أى فكرة عن يوم ميلاده ولا عمـره ، ولا

عن العلامات الخارجية للشيخوخة (التي هي علامة إقتراب المـــوت الوشيك ، في نهاية العمر ، حيث يقصر المستقبل ويطول المــــاضي) يمكنه ، مع ذلك ، أن يكون على يقين بالموت .

ولكن مشكلة الموت عند شيلر متعلقة بأقصى درجــة بمسـألة الحياة الآخرة (بعد الموت) . وهذا التعلق يشكل عنصراً حاسمـــاً في الإتجاه الفينومنولوجي الشيلري ، أو موقفه من الموت ، بقدر ما يظهر قصده كلياً موجهاً أو ممتصاً كليا بـــــــ"الغمــوض الـــذي يحيـط بالإستمرار الممكن للحياة" ، فكيف يرى شيلر هــــذا الإســـتمرار؟ ويجب ، وقبل كل شئ ، الحذر من الوقوع في خطأ فهم شيلر علـــى أنه يعني بالإستمرار أو الإتصال الممكن للحياة بعد الموت مـــا يعنيــه الخلود وذلك لسببين :

١- أولاً ، هنا ، وفي كل مكان ، لايحب شيلر البراهين ويرفضـــــها على أنها غير مناسبة للموضوع ، مطلقاً.

٢- وأخيراً ، واضح من إشاراته القليلة أنه ينظر إلى "الخلـــود" مـــن خارج إختصاص الفينومنولوجيا ، في حين يقترب فينومنولوجيا مـــن السؤال عن إمكانية إتصال الحياة بعد الموت . وهذا ، وبالاختصـــار ، يعني أن شيلر يرفض كل محاولات العقلانيين لإثبات الخلود .

والآن نعود إلى السؤال الأصلي : بأى نمط من التجارب الروحية يمكن لاتصال أو استمرار الحياة بعد الموت أن يكون ممكناً ؟ للإجابة عن هذا السؤال يحيل شيلر إلى نظريته فى "الشخص" ، كما عرضناها من قبل . فإذا كان وجود "الشخص" ليس معتمداً على جسمه فهل يفنى شخصه بمجرد تحول جسمه إلى جثة من خلال "فعل الموت" ؟! . (١٥٠) . ولنضع السؤال بعبارة أخرى فى إطار "مشكلة التناهى" كالتالى : هل الشخص" كمركز للأفعال المجاوزة للجسم متناه ، ككل ؟ أليست المسألة كما هى الحال فى فعل الموت ،حيث يتوقف الجسم عن الوجود ، ومع ذلك تظل "ماهية الشخص" مستمرة فى الإنتماء إلى ما كانت إليه أثناء الحياة ، أعنى تجاوز حالاته الجسمية ؟ ولحسم هذه الأسئلة يمكننا إعتبار التالى :

هناك إعتباران صدرا من الإتجاه الفينومنولوجى الوصفى الشيلرى إلى مشكلة الموت ، هما :

١- إن الموت يجب رؤيته كظاهرة خاصة بزمانية الحياة ، وهو بما هو كذلك ، محدد كاملاً بالدائرة الحيوية ، إذن فهو لا يمس "الشخص" ولا يقرب "دائرة الروح" ، بما هى كذلك .

٢- وبما أن فعل الموت لم يعد فى إدراكنا التأملى إلا لحظة الموت ، فليس هناك من قرار أو تأكيد نهائى يمكن التوصل إليه فيما يتعلق بكيفية تجاوز هذا الفعل للجسم وللدوائر الحيوية ، وبعبارة

أخرى:ما دام الشخص حيا ، فليس من الممكن التنبؤ بما يجـــرب فى الموت ومن خلال فعله.

ويمكننا ، الآن ، التأكيد بأن فكرة شيلر عــــن الفعــل "فـــوق الزمانى" supratemporalمسئولة ، أسا سا عـــــن تحديـــد المـــوت والزمانية بالجسم والدوائر الحيوية فقط ، من جهة ، كما الها مسئولة ، أيضا ومن جهة أخرى ، عن عدم تحديد المظهر التجريـــبى لفعــل الموت ذاته . وبعيد ا عن البلورة النهائية لتناهى الإنسان كمظـــــهر لا يمكن قهره بالنسبة للمعرفة البشرية ، إلا أن فكرة شيلر عن مشـــكلة الزمانية والموت إذ تتعلقان بالجسم فقط من دون "الروح" - تســـتبعد نهائيا هذا التناهى وذلك بحصره ، كما سبق ، بالدائرة الحيوية فقط. وهكذا لا يخرج شيلر من عباءة الميتافيزيقـــا الحديثـــة ؛ إذ يســـتبعد "التناهى الإنسانى" . بإيداعه فى "اللاتناهى الإلهى" . (١٥١) والسؤال الآن عن كيفية مثل هذا الإستبعاد ، أعنى كيف يمكن "الخلاص" من هذا "التناهى اللازم" فى الوجود الإنسانى ؟

ب- وحدة الوجود الفينومنولوجية :

إن إستبعاد "التناهى الإنسانى" ، حتى الآن ، كان فى تدعيم العلو الإنسانى من خلال "الروح" ، وكان ذلك معنى "الخـــلاص" . والآن نحاول ، مع شيلر ، تأسيس ووصف كيفية إمكانيـــــة مثـــل هـــذا

الإستبعاد، ومن ثم وصف تجربة هـــذا "الخـــلاص" فى "الألوهيـــة" ومن خلالها.

أولا : يأتى السؤال عن طبيعة العلاقة الميتافيزيقية بين النســـبى (فى الروح أو الشخصى الإنسانى) والمطلق فى دائرة المطلق الإلهى ؟ وهذه هى العلاقة العمقى التى تؤسس كل علاقة بما هـــى كذلـــك ويترتب عليها ، عند شيلر ، نتائج ذات أبعاد ابستمولوجية وأخلاقيـة وسوسيولوجية وثقافية حضارية وتاريخية بعيدة الأثر فى تفسير العـــالم كموضوع فينومنولوجى، فضلا عن البعد الأعمق أثرا ، وأعنى بـــه مسألة " الدين " وإنجاز الخلاص الإنسانى جميعا . وهـــذا الســـؤال الأصيل لإجابته نستدعى قد قيل فى إطـــار فينومنولوجيـــا الواقـــع وفينومنولوجيا الروح من أن دائرة الروح هى دائرة فريدة ولا يمكـــن أن ترتد إلى أى من دوائر الواقع اللاروحى الأخرى ، والتى تشكل فى مقابل الروح ما اسماه شيلر بالإندفاع الأساسى الذى يتحول إلى دافع حيوى ذى طابع تكاملى بين صفتين جوهريتين لوجود واحد أصيـــل هو "الذى فى ذاته وبذاته " l'Etre-par-soi .

وتأسيساً على ما قد قيل حتى الآن نقول مع شيلر إن العلاقـــة الأساسية للإنسان بمبدأ العالم تكمن فى أنه فى الإنسان ذاته – والذى هو أيضاً كائن روحى وحى ليس إلا مركزاً جزئياً للروح وللســـورة

elan الملازمة لـ"الوجود بذاته " – يعرف مبدأ العالم ذاته ، وبتحقق مباشرة (١٥٢) . وتفسير ذلك يسير : الروح هى الروح القدس التى منحها الحى للإنسان كمبدأ خالق خاص بكل شخص من الأشخاص الإنسانيين ، وبذلك فلقد أعطى الله الروح للإنسان كمبدأ (طوال حياته) به يستطيع تخليص ذاته ذاتيا فى مقابل الحياة التى هى مبدأ محايد شائع ، أى لا ينتمى إلى الإنسان وحده من دون أعضاء الدوائر العضوية الأخرى : فالإنسان (روح) (أى : الله) وجسد (أى ، الحياة متمثلة فى الدافع الحيوى) .

ويجب أن نلاحظ أن هذه الفكرة هى ذاتها الفكرة العتيقة لدى كل من سبينوزا وهيجل وغيرهما كثير : "إن الوجود الأصيل يتخذ وعيه بذاته فى الإنسان فى داخل الفعل الذى بواسطته يرى الإنسان ذاته فى ذاته . وهذا رغم ما قاسته هذه الفكرة من تكييفات عقلانية وبدقة متناهية إلا أنها لا تخرج عن الشكل التالى :

"إننا إذا عرفنا ذواتنا ، من ثم ، مؤسسين فى الله ، فليس هذا إلا نتيجة للتعهد الصارم فى مركز وجودنا لخدمة المطلب المثالى للألوهية . وهى نتيجة لمحاولة نصطنعها – والكلام لشيلر – لإرضاء هذا المطلب ، ومن أجل "التوالد" معها بواسطته فى صورة النفاذ المتنامى "للإندفاع الأساسى" و"للروح" ، إذ ذاك يتطور "الله" إنطلاقا من هذا المبدأ الأساسى (١٥٣) .

ولتفسير ما قيل تو ا وبدقة : إن شيلر يأخذ من سبينوزا نظرته إلى الطبيعة أو العالم من وجهين : وجه خالق (الطبيعة الطابعة ، وهى الوجه الفعال والذى يمثل فعل الألوهية) ووجه مخلوق (منفعل ، من حيث أن الطبيعة ذاتها موضوع لفعل الألوهية ومظاهر لتجليها معا) . ولذلك فلقد أصبحت الطبيعة عنده هى "الروح"من حيث هى "الروح القدس" ، "روح " الله ، أو هى "الأقنوم" الثالث للألوهية فى المسيحية . فأما "الطبيعة المطبوعة" فلقد باتت إندفاعا أعمى عند شيلر . أما ما يأخذه شيلر من هيجل هو قوله بأن المطلق يتحقق فى الإنسان فضلا عن أنه يدرك ذاته فى نهاية رحلته التاريخية حق الإدراك من خلال الإنسانايضا ...، وبالإختصار : علاقة المطلق بالنسبى فى بعد تاريخى . وهذا ما يميز هيجل عن شيلر أفضل تمييز . وهذا يؤدى إلى نتائج قريبة وشيكا من النتائج التى توصل إليها كلا الفيلسوفين الذين اقتدى بهما شيلر فى تصوره لعلاقة المطلق بالنسبى . وخلاصة هذه النتائج هىأن يغدو الإنسان إلها ويغدو الإله إنسانا ، وبمعنى ما ، فضلا عن خضوع هذا "التأليه"وهذه "الأنسنة" لصيرورة ذات بعد تاريخى على ما كان يقول هيجل، رغم عدم خضوعها لكل المعالجات العقلانية المتعسفه من جانب هيجل، والذى سود أحد أطراف العملية على الآخر، أعنى الروح على "الإندفاع الأساسى" ، فجاء جدله أعرج يمشى على قدم واحدة ، أعنى الروح لتسحق

الأخرى، أعنى "الإندفاع الأساسى" (الدافع الحيــوى ، هنـــا ، أى الحياة أو الفرد) مما دعى كيركجورد والوجوديين مـــن بعـــده إلى التمرد على هذا التعسف فى إستخدام التصورات فضلا عن سوء فهم دور كل من "الروح" (المطلق) والإندفاع الأساسى (المقابل لها) ، بلغة شيلر ، وهذا ما حاول الأخير إنجازه فى إطار "نظرية الشـــخص" الذى ماهيته "الروح" غير الفعالة (العاجزة) فى مقابل "الدافع الحيوى" (الجسم) القادر الفعال بالمعنى الفيزيقى ، فأما التنافذ بينهما فغايتـــه التعاضد والتضامن أو التكامل الذى ماهيته "التوتر" الذى يكشف عن "تفتح" لإمكانيات معقدة ثرية من جراء هـــذه الوحـــدة التوتريـــة الدينامية الوظيفية بين "الروح" و"الجسم" ؛ إذن فلم يعد الجسم مجـرد ألة تتقمصها "النفس" التى من "جوهر مفارق" على ما كان يعتقـــد ديكارت مثلا فى العصر الحديث، وتناوله شيلر بالنقد . (١٥٤) .

ولا نذهب بعيدا إذا قلنا أنه حتى هيدجر الذى قاطع الألوهيـــة بالمعنى السابق ، ذهب إلى أن "الوجود" الذى هو أساس "الموجـــود" والذى ينير وجوده موجودية هذا الأخير ، والذى تعرض لنسيان تـلم منذ أيام اليونان وحتى العصر الحديث، لن يجد ما يجليه ويظـــهره إلا "الإنية" أو الإنسان الذى يعبر فى ذاته عن "ماهية الأســـاس " يعـــنى الوجود. وهذا يتطلب منهجا تأويليا للنظر إلى كل الأفعال والمظاهر

الوجودية الإنسانية من أجل فهم فعل وماهية الوجود ذاته ، هي هي نفس الفكرة الرئيسة : "الإنسان هو مكان تجلى اللانهائى (المطلق) أو الوجود بذاته أو الوجود ذاته ... إلخ .

وبغض النظر عما هو هذا اللانهائى وهذا المطلق إلا أن المحور واحد الذى تدور عليه كل ميتافيزيقا : إذ تفترض أو تضع وجودا لا نهائيا فى مقابل الوجود النهائى النسبى ، سواء أكانت العلاقة بينهما مباطنة أم مفارقة إلا أن هناك فكرة عن "الميكروكوزم" ؛ فالإنسان هو الكون الصغير الذى يتجلى فيه وبواسطته الكون (العالم) الكبير، تماما كما أن الذرة فى تركيبها من نواه وإلكترونات تدور حولها فى مدارات، كذلك الكون بمجراته ونجومه التى تدور حولها الكواكب وإتباعها فى مدارات تخضع فى حركتها لنفس قوانين الحركة التى تخضع لها حركة الإلكترونات حول النواه فى الذرة، وتشهد على ذلك نظرية النسبية لأينشتين . وببساطة: الإنسان هو ممثل الوجود المطلق (أو الكلى أو النهائى أو الكامل، أيا كان الوصف) تمثيلا نسبيا. ولسنا هنا فى مجال التأريخ لهذه الفكرة أو حتى مجرد ذكر امثلة أكثر مما عرض حتى الآن والمهم هو تجلى هذه الفكرة وطريقة إستخدامها عند شيلر ، ونتائجها عنده .

أن أولى هذه النتائج هو أن الإنسان أصبح هو المسرح الذى يتحقق عليه ، ولأول مرة ، الذاتية المطلقة فى ذاتيته الخاصة ، وفى التاريخ، أى الذى يتحقق عليه وفيه الوجود فى ذاته l'Ens a se الذى إرتضى التاريخ مسيرة له . فالإنسان، فى نظر شيلر ، هو "المكان " أو المقام الفريد لتشكيل الألوهية التى هى فى متناوله وفى أعماق ماهيته ، وهو مع ذلك مجرد جزء من سيرورة تطور الألوهية ذاتها، والمجاوزة له، فى ذات الوقت

لماذا ؟ لأنهما يصدران فى كل لحظة بمعنى الخلق المستمر من الوجود بذاته Par soi ، والوحدة الوظيفية الذين يشكلان معا "الإندفاع الأساسى" "والروح" ، أو كما قال شيلر صفتى "الوجود بذاته". ففى الإنسان إذن، تكون هاتان الصفتان قابلتين للمعرفة بالنسبة له ؛ إذ هما متعالقتان الواحدة بالأخرى، تبادليا، وبصورة حية توترية، أو فى صورة وحدة أو علاقة وظيفية... وبكلمة واحدة: إن الإنسان هو نقطة إلتقائهمامعا "وبالتالى" فإن اللوغوس الذى يتشكل العالم على أساسه يمكن المشاركة فيه، من خلال الإنسان.

والنتيجة النهائية والتى يرتضيها شيلر من هذا هو: أن حدوث أو حصول avenement الإنسان وحصول الله (ظهوره) يعتمدان تبادليا الواحد على الآخر"؛ "فالذى فى ذاته" ليس بإمكانه و لم يعد بإمكانه

أن يحقق ذاته بلا مشاركة من الإنسان الذى لا يمكنه إنجاز "مصيره" بلا معرفة ذاتية بمدى ارتباطه بهاتين الصفتين للوجود الأسمى، وبلا معرفة بأن هذا "الوجود" مباطن فلا ذاته هو. ومعنى ذلك، أيضا أن "الروح" والإندفاع الأساسى، أى هاتين الصفتين للوجود لم يعودا منجزين في ذاتيهما، مجردين من تنافذهما المتبادل - الذى هو، فقط، فى سياق"التحقق" والذىهو، أيضا، الغاية المثالية- بل هما يتطوران ذاتيا فى تجليهما الذاتى فى "تاريخ" الروح الإنسانية وفى تطو الحياه العام (الكونى).(١٥٥)

وبعبارة أخرى نقول: إنه طبقا لميتافيزيقا شيلر فإن تحقق realisalion الروح المباطنة للجوهر الإلهى الذى يضع ذاته إلى الأبد - التحقق المعزو إلى الصفة الإلهية الثانية التى يعرفها شيلر بـ "الإندفاع الأعمى"- والإحالة المثالية أو عملية إنشاء الأفكار l'Ideation الخاصة "بالإندفاع" (أى الإحالة الروحية للحياه) لا يشكلان سوى عملية واحدة متطابقة هويا ميتافيزيقا"، ترى فى حالة، ومن وجهة النظر إلى" الروح" و"الماهية" وفى حالة أخرى، ومن وجهة النظر إلى" الإندفاع" الإساسى" و"الوجود". (١٥٦) وهذه "الوحدة" ذات نتائج هائلة فيما يتعلق بالعلاقة بين "الوجود" و"الماهية" والتى تمردت عليها الوجودية، فى "صورتها التقليدية المثالية"

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

؛ حيث جعلت هذه الأخيرة الأسبقية للماهية علـــى الوجـــود، أى جعلت "نظام الأفكار" سابقا على "نظام الأشياء" Ideae ante res – وكما سادت فى العصور القديمة منذ القديس أوغسطين – وهذا يعنى القول بوجود "عناية" Providence وخطة لخلق سابق على الواقـــع الفعال للعالم، أم االوجودية وعلى عكس ذلك ، فاجتهدت فى جعـل "الوجود" سابقا على الماهية التىتتحقق أخير ا من خلال الإنجاز الحـر للماهية التى هى الحرية أساس ا. أما شيلر فلا يرى أن هناك "أســبقية للأفكار" على الأشياء ولا العكس ، بل هناك "معيـــــة" بينـــهما فى الوجود ؛ فالأفكار لا تنشأ فى "الروح الأبدية" إلا فى فعل الإنتـــاج المستمر للعالم، (الخلق المســتمرCreatio Cntinua) ؛ وإذن ، فـإذ "نفكر أو ننشئ الأفكار" نكون قد شاركنا فى أفعال هـــذه الـــروح الأبدية. وهذه المشاركة لا تعنى مجرد إكتشافنا، وببساطة، أن هنـــاك شيئا ما يوجد، سابقا ،ومتقوما قبلا ، "وباســتقلال عنــا" بــل، فى الحقيقة، إننا نشارك، باطنيا ، إذن، فى فاعلية الخلق وإعادة الإنتاج التى تفجر،ابتداء من مبدأ الأشياء ذاته، الـــ " الأفكار" والقيم المرتبطـــة " بالحب الأبدى". (١٥٧)

ويجب أن نتأكد من ضرورة إدراكنا ما يعنيه شيلر من مصطلـح "الخلق" المستمر، إدراكا حقيقيا : إن شيلر لا يعزو تشكيل العـــالم إلى

"خلق من عدم" ex nihilo كما تفعل المؤلهة، بل إلى لا "لا عـــــزم" non non fiat من خلاله تتحرر "الروح الإلهيـــــة" مـــن "الســـورة الشيطانية" I'elan demoniaque من أجل إعطاء فكـــرة الألوهيـــة وجو داً فعالاً (وهى التى لم تكن إلا حالة لـــ" الماهية")، وذلك مـــن أجل تحقيق ذاته، ويلزم من ذلك أن يكون هو الله بقـــدر مـــا هـــو "جوهر "يدعم" العالم وتاريخ العالم. (١٥٨) وهذا يعنى أن "الـــروح" ليست، دائماً، مبدأ خالقاً" بل هو فقط "مبدأ للتحديد" الذى يحفـــظ الواقع الحادث فى إطار الإمكانيات الأيدوسية. (١٥٩) وهذا المبـــدأ ممنوح للشخص بقدر ما هو ذو إرادة حرة لدرجة معها يمكن تسمية الإنسان، وكما قلنا فى ماهية الشخص: "هو الموجود الذى يقول"لا" وبالتالىفهو أيضاً "زاهد الحياة". وهذا يعنى ميتافيزيقيا أن الإنســـــان ليس مجرد "نهاية للتطور الحيوى على الأرض"كما تزعـــم النزعـــات التطورية الطبيعية" ، بل أنه يصبح، وطبقاً للمبدأ الميتافيزيقى الحـــالى :"ذلك الموجود الذى فيه تحقق الألوهيـــة ذاتهـــا وتكشـــف عـــن صيرورتها اللازمانية وتكشـــف عـــن مملكـــة للوجـــود والقيمـــة تتجـــاوز كـــل "وســـط" milieu ممكـــن للحيـــاة، وتســـمو إلى أبعد درجة على منطقة أو دائرة الإهتمامات الحيوية، عامة، وذلـــك من خلال التطور الكونى العام".(١٦٠)

ولما كانت الروح ليست مبدأ خالقا، فإن الإرادة الحرة" عنـــد شيلر لا تعنى حريتها أى مبدأ إيجابى، أعنى أية قوة "إيجابية" للخلـــق والإنتاج والإبداع بل تعنى فقط "قوة كبح" Inhibition أو قل "عـدم الدوافع". إن فعل الإرادة" ليس، بذلك، "عزما " من جهو الفعل، بـل هو، دائما ، ليس عزما "، إذن فهو مبدأ من طبيعة سلبية على الأصالة ويكمن فى تثبيط الدافع من عدمه. وهو المبدأ الذى أسس عليه شـيلر من قبل مبدأ "عدم مقاومة الشر، مباشرة" بل بسحب دوافعه، وهـو مبدأ يفضله شيلر كثير ا ويعتبره مبـــدأ تربويــا pedagogie علـــى الأصالة. وهذا ما جعله يربط ، فى ميتافيزيقاه بـــين الإرادة الباطنـــة للروح ذات المبدأ الإلهى للكون "والجوهر الفرد" (الشخص) الذى له صفتان معروفتان من قبل وهما "الروح" والإندفاع الأعمى". (١٦١) وذلك حتى يتحقق "للروح" وبالتالى "الإرادة" من حيـــث كونهـــا "عاجزة" وليس خالقة، وسلبية"، قدرة وفاعلية فى دائرة "الإندفـــاع الأعمى" ؛ فإذ تحدده هى، من خلال دعم أو سحب الدوافع، ينقلب بصـــير ا مــــــن خـــــلال صـــــيرورة كونيـــــة تاريخيـــــة وهكذا يصنع التاريخ عند شيلر من خلال حرية الإرادة التى لم نعـــد نفهم منها سوى الفعل I'act الذى يتعامل مع الوجود أو مع تحقـــق مشروع ما ، Projet ، (لا مع مضمونه هو، أى مع صيغة الوجـــود الخاصة به هو (sosein) والمدفوعة بطريقة دقيقة للغاية مـــن خـــلال

التجربة، والتصرفات الموروثة للنفس الحيوية وبواسطة الماهية الفردية وفوق الزمانية للشخص).(١٦٢) .

وهذا يعنى أن شيلر، يعطى "الشخص" نوعا ما من أنواع "حرية الفعل" وهى حرية ذات طابع وجودى، لا مجرد حرية على المستوى السيكولوجى، صحيح أنها حرية سالبة ولكنها "حرية" فى مقابل النزعة "الحتمية" التى تبنتها الميتافيزيقا الهيجلية ؛ فليس "الفرد" إلا خادما يحقق غايات الإرادة الكلية المطلقة،فحسب. وهذه نقطة تحتسب للشيلرية فى مقابل كل النزعات المثالية بصفة عامة. وحتى الكانطية وهى التى أحالت إليها الشيلرية كثيرا وخاصة فى كتاب "الصورية فى الأخلاق ... "ترددت فى القول بحرية الإنسان القاطن عالمية" "الظواهر" والشئ فىذاته" :فبوصفه منتميا إلى العالم الأول فهو لا يعدو أن يكون مجرد ظاهرة خاضعة لكل شروط الموضوعات الفيزيقية، وبالتالى فهو بذلك يخضع "للضرورة" "والجبر" وبوصفه قاطنا للعالم الأخير، إذ النفس ماهيته ، فهو منتم إلى عالم "الشئ فى ذاته" الذى يند عن كل تحديد لعالم الظواهر ولا يضع للمقولات خاصة المكام والزمان والعلية، فهو بذلك "حر" . وهذا تردد من الكانطية واضح كل الوضوح تخلت عنه الشيلرية كل التخلى رغم "سلبية" "معنى الحرية" بالمعنى السابق. وبالتأكيد فإن الذى مكن شيلر

من هذا التجاوز هما شيئان: فأما (الأول) فجعله الروح فى الشخص هى ماهية الإنسان وليس "الأنا" كما قال كانط، وهو مارده شيلر إلى المستوى السيكولوجى فى نهاية النقد. وأما (الأخير) فهو مذهب " وحدة الوجود" الذى تبناه شيلر والطابع الإحالى الذى يغلف كل أطراف الوحدة : فليس العالم عالمين، بل عالما واحدا يخضع لشروط واحدة. وهذه هى المنهجية الفينومينولوجيا، على الأصالة

ومشكلة كانط فى هذا الإطار هو عدم إدراكه - وبتطبيق مذهب شيلر، هنا - أن هذين العالمين إن هما إلا صفتان لجوهر واحد، ألا وهو "الجوهر الإلهى الكونى" الذى يملكه - وهو ما ركز عليه كانط كثيرا فى نظر شيلر، وهذا هو، أيضا ، سر إعجاب الأخير به - "الواجب" ويتعلق بالنور الروحانى، نور العقل والروح، وبتعبير شيلر : القدرة على المعرفة الدقيقة لموضوع "الحب" الخالى من كل نزعة لذية حسية (شهوانية)، والقدرة على فصل "الماهية" عن "الوجود" فى الحال . وهذا فى نظر شيلر يجب أن يكون فى حدود "قوة التوجيه" التى تتميز بها الروح - والتى بها يتم إنجاز كل الأفعال الروحية" ، على الأصالة، والخالصة من خلال الإنسان حيث تتجلى هذه الأفعال فى تجليات لا يمكن وصفها أو وتفسيرها عمليا أو بيولوجيا ، وبالتالى فهى من مبدأ أسمى وأكثر أصالة من كل أشياء

الكون - كسورة تؤسس الطبيعة الحية واللاحية والإنسان أيضا ككائن طبيعي. وبكلمات شاعرية يسأل شيلر في النهاية: ولكن أين يشع العقل، بل أين تشع الروح هي ذاتها، ذلك الذي يتجلى عن الكل ويخترق الكل! والذى ألهب كل شئ بحبه؟! (١٦٣) ويجيب إنه "الجوهر الفرد" مبدأ الكون هو ما يفعل كل ذلك وأكثر، من خلال سيرورة تأليه الإنسان. إنه ما فشلت الكانطية في إدراكه وتحت الهيجلية بتجاوزها الثنائية الكانطية تلك

إذن يحل شيلر ثنائية أخرى في المباطنة ، أعني ثنائية ظاهرية محل الثنائية الإنطولوجية الكانطية، وثنائية شيلر تعني أن وحدة الوجود الإنساني ينظر إليها من جهتين: فالإنسان بقدر ما هو كائن حي هو، بالتأكيد ، درب للطبيعة مسدود (زقاق) (وهو في نفس الوقت تركيزها الأعلى)، وهو ، من جهة أخرى ، كائن روحي ، أي قادر على الحياة الروحية، وبما هو كذلك تتجلى فيه الروح الإلهية، وبذلك، فهو صالح للتأليه ومؤهل له في مشاركة فعالة إيجابية مع إنجاز الأفعال الروحية الخاصة بأساس الكون (الله)، ولذلك فالإنسان هو شئ آخر غير كونه مجرد درب أو زقاق مسدود للطبيعة (يعني أقصى مراحل التطور الحيوي في الطبيعة) إنه، في نفس الوقت

"المخرج" أو المنفذ *l'issue* الجلى والبديع الذى يسمح بالخروج منه، إنه الكائن الذى فيه يبدأ الواقع الأصلى (الألوهية) فى معرفـــة ذاتـــه وفهم ذاته، بلوغ ذاته ، وأخيراً "تحرير"ذاته. فالإنسان بذلك، عنـــد شيلر، هو شيئان: زقاق مسدود ، ومخرج ! (١٦٤) فالثنائية الشيلرية ، إذن ، وكما اشرنا من "قبل :الروح × الحياة" ، وهما طبيعتان لنفس الوجود الواحد".

وهذا يعنى بالنسبة لشيلر تدعيم الروح العاجزة بقوة الحياة وهذا يتم فى داخل السيرورة التاريخية فى التطور الكونى العام وهو أيضـــاً، مصدر الثراء الحضارى فى جميع أشكاله ؛ ولذلك نجد شـــيلر يتـــهم القرن الثامن عشر، بما فيه كانط، بارتكاب خطأ فـــادح، فى هـــذه النقطة، إذ لم يلاحظ "التطور" التاريخى والجمعى للروح "هى ذاتهـــا" وللأشكال التى يقال إنها "قبلية" - باللغة الفنية للمدرسة الكانطيـــة - والتىطبقا لها تعرف الروح المفكرة حدسياً، وتقوم وتفضل هــــذه القيم على غيرها، وتحسب و... إلى آخر أفعالها (التى عددناهـــا فى فصل "فينومنولوجيا الروح"). ولقد سلم هذا القرن، - فيها يلاحظ شيلر- خطأ، باتصال تاريخى للأشكال العقلية و لم يعـــرف ســـوى تراكم "للنتائج" المحصلة فى سياق التاريخ ، والأعمال والممتلكات التى يجدها كل جيل مؤسسة كما لو كانت على جبل (جـاهزة).(١٦٥)

وواضح أن ما لاحظه شيلر هو غياب الوعــــى والإدراك الكــافيين بالكيفية التى تنتج بها الروح منتجاتها وبأن التاريخ الكونى هو سيرورة هذه الروح فى توجهها نحو تحقيق غايتها ، وهى التجلى النهائى عــن ذاتها فى صور وأشكال حضارية ممتلئة ومتنوعة ، وهذا مــا أدركــه هيجل ، على الأصالة ، فى "فينومنولوجيا الروح" الذى يعتبره شــيلر نصاً عظيما للتعبير عن هذه الفكرة بحيوية أكثر وروعة لا تنـافس: إن حياة الله والوعى الإلهى ربما يعبران عما لو كان لعبة حب مع ذاتهــا هى . هذا برغم ما يعترى هذه الفكرة من جدية صارمة فى تأسيسـها لدرجة تبدو معها الفكرة تافهة إذا قيست بالحزن والمرض والعمـــل السلبى فى مراحل الإنحدار الروحى. (١٦٦) وهذا الجانب المظلم هـو ما اعتادت الوجودية أن تبدأ منها تحليلاتها فى مقابل صرامة التنــاول الهيجلى ، كما ألمعنا إلى ذلك غير مرة.

إن قيمة هذه الفكرة تكمن فى النظر إلى الإنسان على أنه "عيــد صغير" فى داخل ديمومة التطور الكونى العام، يشارك فى تحديد تطــور "الألوهية هى ذاتها". وهذا من شأنه تغيير النظرة إلى التاريخ الإنسانى فلم يعد هذا التاريخ كمجرد مشهد بسيط يتأمل "إلها أزلياً كــاملاً" منذ البداية، بل إن الإنسان ذاته منسوج فى داخل صيرورة الألوهيــة ذاتها". وهذه النزعة الشيلرية إلى علاقة المطلق بالنسبى فى الإنســـان

ذات طابع صوفى أصيل، ولذلك نجده يحيل إلى أكبر المتصوفة الألمان وهو الأستاذ اكارت *Eckart* الذى يسلم بهذه العلاقة التبادلية بين "الوجود الصائر اللازمانى للألوهية" من جهة ، ومن جهة أخرى،. "تاريخ العالم" أو بالأحرى، "العالم كتاريخ" ، وبالأخص "أصل وتاريخ الإنسان" الذى يجد فيه "وجود" كل شئ تمثيله كما لو كان "ميكروكوزم". (١٦٧)

كما يستشهد بـ"ادوارد فون هارتمان" *E.V.Hartmann* عندما يوحد بين نظرية شوبنهور فى "الخلاص" من خلال "نفى إرادة الحياة" والتصور الهيجلى عن تطور العالم، على أساس أنها مؤسسان على تشاؤم ميتافيزيقى (فالوجود ككل يوجد بقدر ما هو وجود شر)، فهما نفس الفكرة، ولكن فى شكل أحادى الجانب يتعلق بتحرير الألوهية بواسطة الإنسان الذى حرره من الإرادة الصارمة العمياء التى تحدد وجود العالم.(١٦٨)

ولقد طبق شيلر هذا المبدأ الميتافيزيقى كمبدأ للعالم على تفسير التاريخ فى الجزء الأول من كتابه" مشكلات سوسيولوجيا المعرفة" ، وتتلخص فكرته فى ذلك كالتالى : "إن التاريخ العام يتجلى فى الزمان ،و فى شكل يجمد إنبساط التقابل الأصيل بين "الروح" والإندفاع الأعمى" (الطبيعة المطبوعة) فى داخل المبدأ الوظيفى الواحد للكون؛

وطبقا لهذه الحقيقة فإن هذا التاريخ هو ، أيضا ، التنافذ بين "الروح" و"القوة" ، تبادليا . ولهذا ينظر شيلر إلى الإله القدير الحكيم المتعال الخير المطلق ، لدى المؤلهة ، على أنه مجرد حد للصيرورة الإلهية، وليس بدءا للسيرورة الكونية: أنه يشير إلى غاية مثالية لا يمكن إدراكها إلا فى الحدود التى يصبح فيها العالم (الذى هو ، فى نظر شيلر ، جسم حى يتطور ، وليس مجرد آلة) هو الجسم الظاهر لله. وبالتالى فإن شيلر ينظر إلى الثيولوجيا المؤلهة والتى تعزو ، وبصورة أصيلة ، القدرة أو القوة الخلاقة إلى (الروح)، ومع ذلك لا تستطيع تبرير الشر والضعف إلا بأسطورة سقوط الملائكة -فيما يؤكد هو- على انها أخطأت فى نقطة إنطلاقها..(١٦٩)وهو يتفق مع والتر راتينو *Walter Rathenau* فى القول: إن إلها قديرا عليما كاملا رزينا لا يعدو أن يكون "غولا" : "فالله يعانى ويرهق ويحب ويرثى" كما يتحمس لمفكر آخر وهو كارل ستمف *K. Stumf* إذ يقول : إن كثيرا من الناس إستطاعوا إغتراف كثير من العزاء أو السلوى من فكرة أن الله يعانى ويتصارع معنا وفينا.(١٧٠)

وهكذا ، فإن الروح التى لا تمتلك أية قدرة أصيلة وليس فى متناولها سوى الوجود الماهوى يمكنها أن تتحقق ،ههنا" بل تتجسد بصورة فريدة عينية فى كل شخص إنسانى وكل فكرة وكل حضارة

وكل جماعة... فيما لا نهاية له من التحققات فى سيرورة الحضارة ، وبالتالى فهى ليست نتاجا ثانويا للتاريخ ، بل هى التى تصور وتحرك التاريخ بما هو عملية دينامية ذات أساس باطن ، على الأصالة. وهذا هو "معنى الأرض" *"le sens de la terre"* أو بالأحرى، "معنى العالم ذاته" ، عند شيلر. أنها سيرورة بلا نهاية ولا غاية سوى الألوهية ذاتها ، تلك التى لا تقوم إلا فى الإنسان وبه ، وفى تاريخه الذى يدرك غايته ويدرك مصيره اللازمانى. وبالإختصار: إن كل فاعلية تاريخية لا تجد غايتها فى الخيرات المادية أو المنتجات الفنية ولا حتى فى التقدم اللامحدود للعلوم الوضعية، بل فى وجود " الإنسان الذى "يتقوم" بسعادة ونبل ، فى مشاركة الإنسان فى تحقيق الألوهية: أ نه ليس فقط محفل السبت *sabbat* هو ما يوجد من أجل الإنسان، ومن أجل "خلاصه فى الله، بل يوجد أيضا ، ولأجله كل حضارة، كل تاريخ، كل دولة، كل كنيسة، وكل مجتمع. (١٧١)

ولتفسير إضافى لذلك نقول: "إن التوتر الأصلى" فى داخل "الوجود بذاته" بين "الروح" "والإندفاع الأساسى" يجب تصوره بطريقة أخرى ويعبر عنه فى هذه العلاقة التى تربطه بالعالم: إن مبدأ الأشياء من أجل أن يحقق إلوهيته، وحشدا من الأفكار والقيم الباطنه فيه، يجب عليه أن "يحرر" الدافع الخالق من أجل أن ينجز هو ذاته

"ذاته" فى داخل الإمتداد الزمانى للسيرورة الكونية، بل يجب أن يتسق هو ذاته مع هذه السيرورة ويرتضيها من أجل أن يحقق بـــالفعل ، فى ذاته وبذاته ، ماهيته الأصيلة الخاصة. إن "الوجود – بــ – ذاتـــه" لا يتعلق فى الحقيقة، بـــ "الوجود الإلهى" إلا فى داخل الحدود التى فيــها يحقق -- فى الحركة الدافعة للتاريخ الكونى – الألوهيـــــة الأبديـــة فى الإنسان ومن خلاله. وشيلر لا ينظر إلى هذه السيرورة علــــى أنهـــا زمانية، رغم ذلك، إذا تصورت فى ذاتها ولكن ذلك الذى يحضــــر *Presente*بذاته، زمانيا فى التجربة النهائية (المحدودة) لــــن يمكنــه الإقتراب من غايته التى هى الإنجـــاز الأصيـــل للألوهيـــة، ذلــك الإنجاز الذى يكون فى داخل الحدود التى سيصير فيها العــــالم ذاتـــه تجسيد ا" *Incarnation*منجز ا "للروح" و"الإندفاع الأبديين . وهـــذا فقط وفى داخل ما أسماه شيلر بـــ"الحركة العاصفــــة" الـــتى هـــى "العالم" ، يمكن أن ينتج بـــين نظـــام "الصـــور" ونظـــام"القيـــم" والقوى الفاعلة واقعيا.

وبكلمات صارمة يقول شيلر :إن "انشاء الأفكـــار" المتنـــامى و"الإحالة الروحية" للقوى الغامضة التى توجد خلف صور الأشـــياء وفى نفس الوقت، المشاركة المتنامية "للروح" فى القوة والحياه، كـــل هذا ينتج تنافذ امتبادلا للدفعـــــة المجنونـــة *poussee demoniaque*

الأصيلة، (يعني العمياء عن كل "الأفكـــار" و"القيـــم الروحيـــة") ،وللروح العاجزة *Impuissant* على الأصالة: أن هذا التنـــافذ هـــو "حد" "وهدف" الوجود المتناهي والصيرورة.(١٧٢)

ولا يستطيع الإنسان أن يدرك هذه الإمكانيات التأليهية فى ذاتـه إلا من خلال "الثقافة" - فى مقابل التأليهية التقليدية - الـــتى تعلـــم الإنسان ماهى طبيعة العلاقة الصحيحة التى تربطه بـــ "الحى" ومعـــنى صيرورته فى مجرى أوفر وأثرى فى سياق تاريخ العالم.(١٧٣)؛ إذ ذاك يصبح هو ماهو على حد تعبير بندار *Pindare* . (١٧٤) وبذلـــك لن يعود الإنسان مجرد موضوع لعمل فنى ! إنه فى سياق حياة معاشـة فى تعلق دائم بالعالم وفى الإنتصار المظفر علـــى كافـــة المتضـــادات والإنفعالات فى داخل العالم، وعلى انفعالاته هو، بالحب والفعـــل - وهى ما تتعلق بالأشياء وبالآخرين - وفى العمل الـــدؤوب ، يمكـــن توكيـــد الوجـــود المـــتزايد للقـــوى بمـــا فيـــها الأنـــا ذاته، وفى النهايـــة ، فى جـــهد التأليـــه الحقيقـــى، يعـــنى التأليـــه الفعال لا المموضع. (١٧٥)

وإن شيلر لا يمنح الألوهية للإنسان منحا وبلا استحقاق ، بـــل عن جدارة وفعل و أهلية وإحراز حق ، فيما يزعم. فالألوهية فى عوز إلى ما يجليها وهو الإنسان ، والإنسان فى عوز إلى "الخلاص" لا يجله

ما يجليها وهو الإنسان ، والإنسان فى عوز إلى "الخلاص" لا يجده إلا فى الألوهية التى هى ليست غيره."فأنسنة" الإنسان هى "تأليـــه" فى نفس الوقت، عند شيلر، ويكون ذلك بما زعمه شيلر من مشـــاركة الإنسان فى إنجاز وإكمال الفكرة الإلهية.

والنتيجة الأهم لهذه الفكرة والتى يصبو إليها شـــيلر كرجـــل بروتستانتى هى أنه لم تعد هناك حاجة لانتظار "مخلـــص" آت مـــن الخارج ، ولا لتقبل سلبى لفضل "خلاص" تحتكره الكنيسة – وهـــو يعتمد دائما على طاعة حقة شخصية وفعالة– التى تجعل من مؤسسها شيئا مؤلها. ولذلك نجد شيلر يكرر عبارة: "تاليه ذاته بذاته" ، فيمـــا يتعلق بالإنسان، ويكرر بنفس الضربة : "المشاركة" فى تجسيد فكـــرة "ألوهية روحية"(وهى الفكرة التى تتأسس ، بما هى كذلك ، وأبديا ، على حالة الماهية الخالصة فى جوهـــر الحيـــاة فى داخـــل الســـورة التى تشكل الأساس الهـــوى لكـــل الأشـــكال الحيويـــة ولكـــل صيرورة" .(١٧٦)

الخلاص، إذن، ذاتى تلقائى ويتم فى كل لحظة، فـــهناك خلـــق مستمر من جانب الألوهية الصائرة ، هى هى ذاتها عملية خلـــق فى داخل السيرورة الحيوية لكل إنسان؛ فالإنسان الإله يخلق ذاته فى كـل

لحظة خلقاً دائما ، فضلا عن "تحرير ذاته" من كل الدوافع العمياء :إنها البروتستانتية تعلن عن ذاتها جلية ، وإن حاول شيلر التمويه بكونها مؤسسة فينومينولوجيا أو حتى ميتافيزيقيا؛ فالرجل يصادر، وكما أكدنا من قبل، على "الإيمان" ففلسفته، إذن، دينية مبدأ وغاية : فمبدؤها تصور معين عن ألوهية متجسدة فى العالم، وخاصة الإنسان، من خلال الروح التى هى الأقنوم الثالث من الأقانيم الألهية لدى الديانة المسيحية، وهى ممثلة الألوهية فى الإنسان أو هى صورة الألوهية فى الإنسان، كل إنسان، وذلك بعد تجاوز الأقنومين الأول والثانى: "الله والإبن" ؛ فلقد قاما بالخلق والتخليص مرة واحدة وإلى الأبد، فلم يبق إلا الصورة الإلهية الباقية فى الإنسان والتى تجعله هو ما هو، أعنى تشكل ماهيته وهو ما أطلق عليه شيلرإسم "الشخص" . وبتعريف جديد يتضمن مكتسباتنا حتى الآن: "الإنسان المتأله" أو "الإله المؤنس" وكلاهما واحد ونفس الشخص، وبما هو كذلك، يجمع بين صفة التوجيه والتوجه التلقائى بما هو "روح" ، وصفة المقاومة والإقتدار بما هو "جسد" ، والجمع بين "الروح" و"الجسد" هو جمع بين الحسنيين : بين الماهية والوجود بضربة واحدة، بين العقل أو الوعى والعالم بكثافته وتمدده، بين الصورة والمضمون، بين القوة

والفعل، وبين الخالق والمخلوق، فى نهاية الأمر. إنها حكمة سبينوزا وهيجل وكل أنصار وحدة الوجود.

فهم بذلك يريدون تحرير الإنسان من نير التكليفات الخارجية ومن كل العوالم الوسيطة بين الإنسان المكلف والألوهية الشارعة العالية عليه فى نفس الوقت: مثل الملائكة أو الأركونات أو الأنبياء أو المخلصين أو حتى من أى مؤسسة دينية كالكنيسة التى تزعم لذاتها تمثيلا عن الألوهية، وبالتالى القوامة على الناس ، وكل الفاعليات المزعومة بهدف السيطرة عليهم ودحر إرادتهم وسحقهم كأشخاص فى نهاية المطاف.

هم يزعمون إذن أنهم بذلك قد تخلصوا من كل الأعباء الناجمة عن الإعتقاد بألوهية "مفارقة" . ومن هنا فقد لجأوا إلى التماس تكييفات عقلية موائمة للعقائد ليكون الفكر فى المستوى الإيمان.وبالتالى فقد ألغوا "علو" الله من أجل علو الإنسان أو قل: أنهما ألغوا العلو جميعاً وجعلوه "مباطنا" . وأياً ما كان الأمر، فإن القول بوحدة الوجود على النحو الذى يعتنقه شيلر وسبينوزا وهيجل واضرابهم من قبل ومن بعد، يواجه إعتراضات قاتلة إذا ما قيست للبديل عنها أو فلنقل: لا تقل عن تلك الموجهه إلى الترعة إلى الإعتقاد بألوهية مفارقة. فإذا كانت الأخيرة تثير مشكلات من

قبيل:"الخلق من عدم" و"المتوسطات"، كما أسلفنا منذ قليل، وتوابع جمه لهذه المشكلات، ليست مهمتنا الآن مناقشتها، فإن الأولى تواجع اعتراضات خطيرة بدورها كهذا الإعتراض الذى وجه إلى شيلر:"هل من الممكن دعم فكرة إله غير متحقق بالكامل ، أى إله صائر؟ وهذا الإعتراض له صور أخرى وصيغ متباينة ولكنها تعبر عن نفس الفكرة : كيف يلتقى المطلق بالنسبى؟ كيف يتجلى المطلق اللازمانى فى المتعين الزمانى / المكانى؟ أن هذا يجعل من المطلق "لا مطلقاً" ومن اللازمانى "زمانياً" ، إذن فهذا تناقض فى الحدود؟!

إن هذه الإعتراضات كم وجهت إلى كل من قال بوحدة الوجود على هذه الشاكلة، وخاصة هيجل الذى لم يحتفظ من المطلق إلا بإسمه فقط ، أما مفهومه فقد، تغير فى "التغير" عندما تزمن بزمان الشيئية، وخرج من الأبدية ليتحول فى نهاية الصيرورة التاريخية إلى أشياء عينية ومظاهر حضارية، أى توقف، بالتالى، عن المطلقية إلى النسبية! ومعنى ذلك أنه قدم مفهوماً إجرائياً جديداً للمطلق أوالألوهية. وبالتالى فلقد طوع التصورات المثالية لخدمة "العقيدة الدينية" . وهذه هى آخر الميتافيزيقا الألمانية خاصة فى العصر الحديث وحتى شيلر فيلسوفنا. والإعتراض الناتج فيما يخص الغاية

النهائية من الفلسفة الشيلرية هو: كيف يمكن التماس الخلاص من ألوهية صائرة ؟!

إن شيلر لا يرد على هذين الإعتراضين بطريقة مؤسسة فلسفياً أو لم يكن على مستوى جدية الإعتراضات الموجهه إلى فلسفته ؛ ولذلك نراه تبريرياً فى رده، وكأنما يصادر بفكرته عن "الصيرورة الإلهية ، وهى مصادرة إيمانية . ولقد صرح بذلك من قبل . أما نتيجة هذا الإعتراض والمتعلقة بمسألة الخلاص، من خلال دعم إله صائر، فلقد واجهها كالتالى: إن الميتافيزيقا ليست عملاً يقدم الأمان للبشر الضعفاء والذين، بذلك، فى حاجة إلى دعم. بل إنها تفترض مسبقاً فى الإنسان طاقة وثقة فى نفسه . وأيضاً فإنه مفهوم جيداً أنه فقط فى سياق تطوره إلى الحد الذى يعرف فيه ذاته بصورة أعمق، وأوسع، فإن الإنسان يتوصل إلى الوعى "بالصراع" الذى يقوده بالإشتراك مع الألوهية وتعاونهما إلى تحقق هذه الأولهية . (١٧٧)

وواضح أن شيلر يريد إضفاء مزيد من المشروعية العقلانية على مبادئ إيمانية، ويصادر بها سيراً فى نفس الطريق القديم:"فافتراض الثقة بالنفس" "وتفهم الصراع المؤدى إلى تحقق الألوهية" ، إن هما إلا مصادرات لا أساس لها إلا فى فعل الإيمان الدينى، وبالتالى فلا يجب مناقشتها فلسفياً إلى حد الجدية.

ويمضى شيلر لإيضاح فكرته عن الخلاص ناقدا كل الأفكار التى تتعلق بالتماس الدعم والخلاص من واقع قـــدرة كليــة - Toute puissance خارجة عن الإنسان وعن العالم ومتوحدة مـــع الخــير والحكمة (يعنى من ألوهية مفارقة)، وذلك من خلال التأمل فى خلق الله والعبادة والتوسل،...، على اعتبار أنها أفكار مزيفة تستغل حاجة الضعفاء إلى دعم بإيقاعهم فى هوة فارغة نصفها طفــولى ونصفــها الآخر وهن، بين الإنسان والألوهية. فأما البديل الذى يقدمه شـــيلر فيتمثل فى وضع الفعل الأساسى لمـــا أسمـــاه بالتعـــهد الشـــخصى engagment Personnel للإنسان إزاء الألوهية، ويعنى به: "التوحـــد الهوى الكامل" بين الإنسان ذاته والتوجه الروحى للأفعال ذاتها. وهذا التوحد الأخير يعنى به نوعا من أنواع المشاركة مع الآخر: فى حياتـــه وأفعاله الروحية من خلال الإرتباط أو التوحـــد الحـــى. (١٧٨) فى "الشخص" الذى تتفتح من خلاله إمكانية معرفة وجود "الـــذى فى ذاته" . وهكذا لم يعد "الوجود المطلق" من أجل أن نعانيه ولا مـــن أجل سد عوزنا للدعم"، ومن ثم نحيلـــه إلى مجـــرد "موضـــوع"؛ فالإحالة الموضوعية للألوهية، وبالتالى للشخص، عند شـــيلر، هـــى أعدى أعداء الفينومينولوجيا على الأصالة، حتى يمكن القول إن مهمة الفلسفة الشيلرية قاطبة هى من أجل مقاومة هذه النزعـــة الإحاليـــة

الموضوعية للروح فى شتى صورها وأنماط قيمتها . إنها الإحالة الروحية، وعلى الضد من تلك، هى غاية الجهد الفلسفى الشيلرى وتوجهه جميعا. وهى تقدم الدعم للإنسان وعلى خلاف الأخرى، فى نظر شيلر، من خلال الإنجاز المتسق والجماعى للقيمة فى التاريخ، الماضى، والمشاركة فى الإنجاز، إذن، هى سمة هذا المعنى "للداعم" ، وهذا الإنجاز المشترك الحاصل من قبل هو الذى جعل صيرورة الألوهية تتقدم نحو الله كقيمة بل لأعلى قيمة يمكن أن تكون "شخصية روحية" تصل إلى درجة التعيين الذى فىطريقه إلى الكمال أنه مشروع للكمال : كمال الإلوهية فى كمال الإنسان. غاية الفلسفة هى إذن غاية التصوف نحو الإكتمال، إذ يتحول الكمال إلى فعل، إلى صيرورة نحو الكمال القيمة :

وهكذا وحد شيلر بين "الكمال كقيمة" وعملية الإكتمال كصيرورة زمانية: ههنا يلتقى لأول مرة اللازمانى بالزمانى بتفعيل الأول ودفعه حياتيا. وهذا هو ما يعنيه شيلر بالإحالة الروحية للحياه والإحالة الحيوية للروح. فالتناقض يكمن إذن فى الخلط بين "التصور" و"الفعل": تصور الإلوهية بوصفها مطلقة لا زمانية، وفعل الألوهية الذى وإن لم يكن زمانيا فهو داخل حتى عن طريق المنفعل، أى "موضوع الفعل". وحتى فى التأليهية المفارقة أليس العالم فعلا للألوهية

فهو زمانى ؟! بل الزمانية ذاتها فعل للألوهية – إذا كان كل ما هـــو موجود فعلا لها – وللوصول إلى إدراك صحيح لهذه الحقيقة لا يجـب الوقوع فى شراك التصورات "المموضعة" . وهذا هو الذى دعـانى فى بداية هذا البحث إلى التأكيد علــى ترشــيد اسـتخدام المفـاهيم والتصورات؛ لأنها إن خرجت من دار سكها تجمدت قيمتها عنـــد مستوى معين؛ فلا تتغير هذه "القيمة" طبقا لما يقابلها من "عينيـات" . وهى هنا فى حالة المفاهيم والتصورات، "المعانى" أو "المضمـون" . وهو ما حدا الفينومينولوجيا إلى "رد" كل ماهو "موضع" للظـاهرة كما هى معاشة حية فى الوعى بجميع مسـتوياته (عنـد شـيلر)، المستوى العقلانى والمستوى الإنفعالى العاطفى لتجنـب الوقـوع فى خطر تحجر الأفكار الحية مثلما تتحجر الكائنات الحية إذا ما طمـرت بمرور الزمان لتقف أدلة على كائنات منقرضة فى سـالف الأزمـان لتكمل "صورة الكون" فى الماضى والحاضر غـير المنظـور أعـنى المستقبل. وهكذا "المفاهيم والتصورات" التى تحتاج حتى تؤدى فعلـها ــ وهو النقد البديهى والصحيح للمعانى والمضـامين ــ إلى نقـد مستمر، وهى غاية التنوير أساسا، وهو أيضا غاية الفينومينولوجيـا. وهو يعنى عند شيلر معنى الثقافة التى تأسست عنده علـى المعرفـة الدينية، كما رأينا، وكما مارس شيلر فى فاعليته الفلسـفية، فكـان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ارتداده "رده" على مفهوم التنوير الكانطى الذى يعنى : "لاحـــاكم على العقل إلا ذاته وبذاته" ، وإن كان كانط يقصد بـ"العقل" هنا " العقل الخالص" ، فإن شيلر يبدو أنه قد ضم المعنى الذى طبقه كـانط فى "نقد العقل العملى" ، ليصبح العقل بمســتويين: "الخـالص" " العملى"، أعنى العقل كشروط قبلية للتجربة الفعلية والممكنـة غـير مستمدة من هذه الأخيرة ومع ذلك تحكمها) و"الإرادة" التى هــى حرة (وهى القدرة على التشريع الحر لقواعد الأخلاق المؤسسة علـى الواجب والأفعال المطلقة غير المشروطة).فكأنما تمسك شيلر بوحـدة الفاعلية العقلية فى الإنسان و لم يرض بهذا الإنشطار العقلى – إن صح التعبير – فى هذه الفلسفة التى لم تعد نقدية بهذا التضمين اللاعقلـى الخالص فى "نقد العقل العملى" . وأكثر من ذلك فقد جعل شـيلر، وكما رأينا حتى الآن، الأولوية للارادة ممثلة للروح فى الإنسان علـى "نقد العقل" . ويبدو أنها رآها فعلا أصيلا، فيه يبين الوجود الأصيـل عن ذاته هو، تماما كما لم يستطع العقل بتصوراته الجامدة رؤية ثـراء وامتلاء السورة الحيوية l'elan vital عند "برجسون" ، وبالتالى فلقـد ظلت فى حاجة إلى من يراها فلم تجد إلا "الحدس" أو "رؤية الوعـى" ذاته إذ يرى ديمومته لأنه مباطن فيها، إذن، هى رؤية مباطنة.

ومهما يكن من اختلاف بين الشيلرية والبرجسونية إلا أنهما تجمعهما معا سمة صوفية ظاهرة "فالأخلاق والدين" وهما أساس التفلسف عند الفيلسوفين لهما منابع واحدة وهى "الإيمان"بألوهية صائرة" ، وهى إذ ذاك لا ترى إلا ذاتها وبذاتها، وهى "تحرر" بذلك ذاتها من كل ما "يقاومها" فى عالم المتضادات والإنفعالات فى داخل النفس والعالم والآخرين، أى من كل ما ليس ذاتها على الأصالة فى صفاتها وبداهتها الذاتية والتى تند عن كل تصورات مجردة للعقل أو لأى فاعلية عارفة أخرى. ومن هنا كانت كراهيتها لكل "نزعة علمية" غير مواتية لنزعة التصوف هذه." فخلاص" الإنسان كامن فيه وليس خارجيا من مصدر علمى أو أسطورى أو حتى دينى "مفارق" أو أية مؤسسة أخرى، سواء أكانت دولة أو كنيسة أو مجتمع أو...إلخ . فالإنسان كافى ذاته بذاته؛ لأنه، ببساطة، "مقام الألوهية" ومجلاها معا، بل هو تجسيد حى لها. وهذه هى الفكرة القديمة لدى هيراقليطس عن تجسيد العالم "للوغوس" الذى هو فى معنى من معانيه يقترب من معنى الماهية" التى تتجسد فى العالم . وكلاهما معا يعنيان "الوجود" ، ولم تكن هناك أولوية لأى منها على الآخر، وهما يجريان معا فى سيرورة سيالة تنتج فى صيغة جدلية كل تجلياتها العينية، كل المتباينات فى داخل "هوية" واحدة هى

"هوية" الوجود المطلق الذى هو أساس grund كل شئ عند هيدجر، فيما بعد، رغم أنه متخف عند هذا الأخير ولا يظهر إلا بظهور "الآنية" ، أى الوجود الإنسانى المتزمن، كذلك "اللوغوس" والألوهية عند هيراقليطس وشيلر على الترتيب : كلاهما "ماهية" لا تظهر إلا فى فعل الوجود. وهى هى نفس الفكرة أيضا، عند بارمنيدس عندما وحد بين "الفكر والوجود" . غير أنه جعل الوجود، بما أنه فكر = تصور، تام الإكتمال منذ البداية (ليست بداية تخص الوجود، بما هو كذلك، ولكن كوضع أو افتراض قابل للتأسيس، فيما بعد). ولذلك امتنع"المكان" وامتنعت معه الحركة، وبالتالى "الزمان:" إذ الزمان (عند ارسطو، على الأقل) عددالحركات، وهى مسألة اجتهد تلميذه زينون الإيلى فى البرهان عليها إلى أن جاء هيجل وبرجسون للقضاء عليها، واعتمد هذا الأخير، مثلا، على الكشف العظيم بالنسبة له وهو "خلط زينون بين المكان والزمان"وتغليب المكانية على الزمانية أو التعبير عن الأخيرة بالأولى. المهم هو أنهما أعادا "الحركة" والزمانية" مرة أخرى ليكونا خاصتين أساسيتين للفاعلية الألوهيق أو بلغة الميتافيزيقا عندها: أى "المطلق" والسورة الحيوية" على الترتيب.وبهذه الإضافة فقد أضافا بعدا جديدا لتصور الألوهية، وهو البعد التاريخى والسوسيولوجى والأخلاقى بالمعنى المفتوح، عند

برجسون)... وهى كلها تجليات لفاعلية الروح، إذ تقاوم قوى الظلام فى دائرة الإنفعالات الشريرة أخلاقيا، والمنحرفة عن المركز الذى يمثل قلب الوجود أنطولوجيا، مع مراعاة التأكيد على روحية هذا القلب. ومن هنا كانت أهابة شيلر بالدين لأنه روحى فى مقابل العلم الوضعى لأنه "مادى"، ولذلك نراه ينظر إلى التوجه الفيثاغورى نحو العالم من خلال علم الطبيعة - والذى أصبح مع تحفز الحضارة الغربية لهبا مستطيرا أضاء الكون قاطبة (بقدر ما يتكشف مباشرة ولا مباشرة "كوسط" للإنسان على أساس العقلانية) على أنه قليل القيمة. وما يقلل من قيمة هذا التوجه العظيم فى نظره أنه لا يتعلق قطعا بجوهر ذاتنا، أى، بالشخص الروحي فينا الذى يصفه بلغة الرومانتيكيين بأنه بمثابة الحرارة الصامتة التى هى القوت الوحيد الذى ينبغى أن يكون لذلك التوجه.

وهكذا ظهر الإنسان فى فرضية التحقق الكامل للعلم الوضعى "خاويا" تماما بقدر ما هو كائن روحى؛ وسقط مرة أخرى، فى حالة من البربرية فى علاقته مع الناس. (١٧٩)،إنها إحدى مظاهر اغتراب العلم فى العصر الحديث استطاع شيلر إلتقاطها بشجاعة ودقة، وهى لا تمثل أية نزعة رجعية عنده؛ فهو لا يهاجم العلم بما هو كذلك، بل كفاعلية تبعد بالإنسان عن "مركز قواه الروحية" ، أى

عن تبوء مكانته الحقيقة به من العالم، ومن ثم فإذا كان العلــــم، أى علم، قادرا على الإحتفاظ بقيمة الإنسان كوجود روحـــى، علـــى الأصالة، إذن فهو يمثل نفحة ثقافيا على الأصالة قوامها عنده، وكمـا رأينا، المعرفة الدينية. ولكن ما هذه الإمكانيـــة الجديـــدة للإنســان الروحى سوسيولوجيا، وبناء على ما قيل ميتافيزيقيا، حتى الآن؟

إنه طبقا لما قيل فى "روحية مبدأ العــالم" وبالتــالى الشــخص اللإنسانى، فإن هذا الأخير لا يمكننا الإتجاه إليه فى تكريسنا، وهو مــا نركزه من خلال اتجاهه: إنه من المستحيل بالنسبة لنا "موضعتـــه" – وهذا الإتجاه أساسى فى ميتافيزيقا الروح عنـــــد شـــيلر – ولكـــن الأخرون فليسوا سوى أكثر من إمكانيات للموضعة بقدر ما هــــم أشخاص؛ إذ ليس لدينا أى مدخل ممكن للولوج إلى باطنية الأخريـــن إلا بإعادة إنتاج وإنجاز أفعالهم الحرة وذلك بالتشارك معهم والتوحـد أيضا معهم. أو كما يقول شيلر: التوحد مع إرادهم"وحبـــهم" ... إلخ. ومن ثم التوحد معهم هم ذواهم. إننا إذا تمكنا من ذلك، فيمـــا يؤكـــد شـــيلر، فإنـــه يكـــــون بمقدورنـــا المشـــاركة فى أفعال هذه "الروح "الفذة"، المتفردة، وهو ما يجب التسليم به علـــى أساس علاقة ماهوية وغير قابلة للإنتهاك بالفكر والفعل.(١٨٠)

وواضح من كل هذا هو تركيز شيلر على مفهوم واحد يأخذ مرة مصطلح "المشاركة" ومرة أخرى مصطلح"التوحد" ، وهو مفهوم رأيناه مؤسسا على مستوى الدين والميتافيزيقا من بعد. وشيلر لا ينى عن تطبيقه فى مجال السوسيولوجيا ليؤسس هذه الأخيرة أيضا على مستوى العلاقة الأساسية للعالم بالألوهية المتجسدة فى الإنسان كروح حية فعالة فى دائرة الفكرة والفعل ؛ لأن وحدة هذين الأخيرين تمثل "وحدة الوجود" ؛ فالفكرة هى "الماهية" أو تجليها، أما الفعل ففعل الوجود، على الأصالة، ووجودها وجودا معيا ديناميا" توتريا وظيفيا تاريخيا تنافذيا. كل هذا بضربة واحدة.

ومن شأن كل هذا أن لا يجعل الإنسان الذى تبدأ فيه عملية "تأليه" نسبية دائمة – وإن كانت مستورة فيه أو غير منظورة مباشرة – مجرد موجود يتراوح بين العمل والراحة، بل، فقط، اتجاها إحتماليا عرضيا لسيرورة، وإن كان فى نفس الوقت كموجود طبيعى هو مهمة دائمة وهدف أبدى رائع. أجل أنه لا يتضمن أى معنى للإنسان كموضوع – رغم أنه ثابت نسبيا – لكن ما يوجد، فقط، هو ما يسميه شيلر "أنسنة Humanisation ممكنة، دائما، يجب أن تكون موجودة فى كل لحظة، منجزة، وأيضا، إنسان صائر devenir homme بلا توقف فى كل العصور التاريخية، رغم ما اعترى هذه

الصيرورة من انتكاسات قاسية وعودة إلى الوحشـــية، وإن كـــانت نسبية. ومع ذلك تتصارع مع عمليات "الأنسنة". وهذه هى "فكـــرة الإنسانية"، وفى نفس الوقت، ماهية التأليه" القديمة والمسيحية، أعادها شيلر حية مؤخرا. ولا يجب فصل هذه الفكرةعن "الأنسنة" التى هـــى مكافئة لفكرة "التأليه" عند شيلر، أيضا، عن فكرة "الثقافة" المتعلقـــة بفكرة الميكروكوزم كما تم تحليلها، سابقا. (١٨١)

والسؤال الآن: ما هو ذلك الأساس الذى يمسك بوحدة كـــل المتباينات الظاهرية فى قلب الوجود بحيث يسود التقدمـــات علـــى الإنتكاسات فى داخل السيرورة النامية لتاريخ تجلى الروح المطلـــق؟ كانت الإجابة حتى الآن، وعلى المستوى الأساسى لتأسيس وحـــدة الوجود عند شيلر هى "وحدة الماهية"/ ماهية ذلك الذى يتجلى عـــن ذاته، هنا وهناك، وفى سيرورة الزمان، أعنى "اللوغوس" الذى رغـــم كونه يشكل صيغة ثابتة لا تتغير كصيغة، إلا أنها تسمح بالتنـــاقض والتغير والتباين فى الداخل، ومن منطلق منطقها الخاص. إن هذا هـــو ما يسمح بما يمكن تسميته"بالنظام" order والإطـــراد uniformity حتى فى داخل الإنسان الطبيعية العمياء، بما هو كذلك. وتأدينـــا فى ذلك إلى أن "وحدة الوجود" طبقا لهذا التصورهى وحـــدة حركيـــة وظيفية، أعنى ليست مغلقة مصمتة كما كان عند بارمينديس. وانتهى

بذلك التأسيس الميتافيزيقى للعالم الفينومينولوجى عند شيلر، ولكنه إذ يقوم أساسا على الماهية فيظن كونه مجرد "صورة" كتلك الصـــورة" التى هى علة من علل الوجود الأربع عند " آرسطو" ، وينسى بذلـك ما هو متضمن فى معنى العلل الثلاث الباقية فى الميتافيزيقا الأرســطية: والتى تنتمى جميعا، أو قد ترتد إلى العلة الغائية وحتى الصورية منــها، فغاية الوجود جميعا هو أن يكون ذا صورة ؛ فما يشكل ماهية الشئ، أى شئ فى الوجود، أى ما يجعله هو ما هو، هى "صورته"، وحـــتى حركة العالم شوقا إلى الله كانت انتحاء صوريا إلى "الله" الذى قـد لا يكون له من ماهية إلا أنه "صورة الصور" ، كما كان عند أفلاطون، من قبل، "مثال المثل".

ولكن الصورة" تحتاج إلى الفعل / فعل الوجود الذى يتصـــور دائما"، أى يخضع فى كل لحظة إلى "تصوير جديد، تشكيل جديـــد/ تقوم جديد حتى يكون لها "قوام" أو وجود له صفة الموجوديــــة" ؛ فيخرج بذلك مما هو عام إلى ما هو خاص، ومن هنا يتنوع الوجـــود وينشأ التباين والكثرة داخل التجانس والوحدة. ومتى يحدث ذلـــك؟ وبأية كيفية يحدث ذلك؟ إننا إذا أقمنا فى داخل مركز الإســـــتبصار الشيلرى، وجدنا أن ذلك يحدث حسب نظام موضوعى للقيم يستمد أساسه ونظامه أساسا من نظام أسمى خاص بأساس الوجود. وهـــو

الذى يسمح بما رأيناه، حتى الآن، من خلال مفهوم عن "التشـــارك" و"التوحد" فهذا المفهوم يجد تفسيره ودعمه فى قلب نظام الوجـــود الذى هو نظام قيمى غائى فاعل وظيفى، فى نفس الوقت وهو مـــع ذلك- ، ويجب أن نؤكد على ذلك - ليس نظاما استاتيكيا تصاعديا أو تنازليا على طريقة الجدل الصاعد والهابط عند أفلاطون، والـــذى تتمتع القيم عنده بنظام موضوعى، أيضا، بل إن هذه القيم ذات نظام دينامى ينبثق عنه فعل الوجود، فإذا ما اخترقنا شغاف قلب الوجـــود وجدناه يموج بتيارات صاعدة وأخرى هابطة، من المقدس إلى النـــافع المادى، وبينهما قيم تتراوح بين " الروحية" والحياتيـــــة" "الماديـــة". وهكذا تحول أو بالأدق، رئى الوجود، ليس من وجهة نظر الماهيـــة، بل من وجهة نظر الفعل، أعنى، هنا، فعل القيمة الـــتى هـــى غايـــة الغايات إذ ترنو إلى "المقدس" كخلوص روحـــــى علـــى الأصالـــة. الوجود، إذن، قيمة أو هو ، بالأحرى، يتفتق عن قيمة، بـــل نظـــام قيمى. وهـــــو لا يـــترتب فى الوجـــود أفقيـــا ولا رأســـيا، بـــل دائريا كما لو كان حول نواة فى ذرة، وفى مدارات أقرب وأبعد عـــن هذه النواه التى تحفظ للوجود (الذرة) تماسكه والإتزان الدينـــــامى فى التوازن بين قوى الخير والشر التى ستتحول إلى قوى الحب والكراهية عند شيلر. وهو، هنا، يذكرنا بفيلسوف يونانى قديم أضاف قــــوى

الحب والكراهية كأسس للوجود بالإضافة إلى العناصر الأربعة، وأعنى به أنبادوقليس. وما ذاك إلا لأن "الروح"بتوجهها "واتجاهها" هـــى أصلا "نزوع" نحو الإيجاب أو نحو السلب.

ولذلك نجد العلاقة الوظيفية بين "الروح" والإندفاع الأعمى" فى قلب الوجود عند شيلر نازعة إما نحو التقييد التام، أعنى المـــوت، أو نحو التحرر الكامل والإمتلاء اللانهائى. وليس هنـــاك إزاء الإنســـان الشخص إلا الإختيار بينهما مع العلم بأن "خلاصه" يكمن فى الإتجاه الأخير، أعنى اتجاه الإمتلاء والثراء يعنى التحقـــق الكـــامل للـــروح فينومنولوجيا فى ثراء لا يجدب وملاء لا ينضب، يعنى تحقـــق القيـــم العلى، وعلى قمتها "المقدس" الذى هو أساس "الحـــب" أو هـــو، بالأحرى، "الحب" ذاته فى النهاية كقيمة حركية فاعلة تتواكب مـــع نزوع الإرادة الروحية ضد قوى الشر المضادة والكامنـــــة فى بـــروز "الإندفاع الأعمى" كقوى سائدة فى العالم. إذ ذاك يســـود الظـــلام والظلم معا، وتظهر الإنتكاسات فى حالات الـــردات الروحيـــة فى سيرورة العالم، وإن هى إلا ندبات سوداء فى وجه الحضارة الروحيـــة السائدة فى غالب الأوقات. وتبرز فى بروز الضمير والوعى وســـيادة القانون وتأسيس الدول والمؤسسات ونمو الذوق الجمالى ... إلخ وهى كلها مظاهر تجلى الروح فى "فينومنولوجيا الروح" عند "هيجل".

ويمكن التأكيد، وبلا تردد، على أن نظام القيم يصدر عند شيلر عن نظام الحب ordo Amoris، (١٨٢) فأساس الوجود، على هذا المستوى القيمى، هو "الحب الأصلى" (Primordial) الذى هو سبب "الخلاص" العينى الذى هو معيا، صيرورة الإنسان كشخص، وصيرورة العالم، وصيرورة "الله" وهو أساس تجلى الوحدة الفينومنولوجية فى قلب الوجود. ومن المؤكد أن الشخص الذى يتمسك بهذا الخلاص" فى داخل الوحدة، أى يترع نحو الإمتلاء اللانهائى، نحو"الحب الأصلى" سيكون هو الشخص الحقيقى، أما ذلك الذى يقنع بالتقييد الصارم والخارج عن دائرة الروح ولا يستمسك "بقيم الحب" لهو إنسان مزيف. وهذا استبصار شيلر يواكب ذلك الإستبصار الهيدجرى فى التفرقة بين الإنسان الحقيقى الماهوى الذى يتمسك بالوجود ويرعى الوجود فى الإلتزام بحريته ولا يتسم بسوء النية، كما عند سارتر، ويستشرف المستقبل ولا يظل حبيس الماضى ولا يتقيد بالحاضر، والإنسان المزيف الساقط فى المشكلات الحياتية اليومية ويحيا فى الماضى باهتماماته التافهة والتى لا تدعم وجوده الأصيل فى تحقيق ذاته كمشروع أو مهمة مستقبلية يقع على عاتقه مهمة إنجازها. فالشخص الحق الأصيل عند شيلر هو تجسيد للحب وهو المحب.

وطبقا لشيلر، فى هذا الإتجاه، فإن اللاعضــوى والعضــوى فى داخل الإنسان قد خلقا ويخلقان انطلاقا من "الحب" أو كفيض مـــن الحب. وهذا"الحب" هو حب باق وثابت يكشف عن "إله شخصى" ذلك الإله الحاضر حضورا باقيا ثابتا لا لمســـاعدة أى شـــئ أو أى شخص فى تحقيق وجوده العينى، بل للإفصاح عن ذلك "الحب" فيـــه وبوصفه فيضا منه. إن " الحب" بما هو كذلك يصوره شـــيلر نبعـــا خالقا جلى الفيض كعلاقة وظيفية بـــين "الإندفـــاع الأساســـى" و "الروح" ، ذلك الفيض الذى ينشر وينثر ذاته فى حركة بعيدا بعيـــدا عن مصدره، ويكثف ذاته فى حركة، ومع ذلك يظل هـــو نفـــس "الحب منجزا" فى نفس الإتجاه نحو نفس المركز إلى أبعـــد مـــدى. (١٨٣)

وهذه الصورة التى تبرز وينبثق ويتفتق وينتشر بها الحب فى كـــل اتجاه تذكرنا بالصورة التى تدفق بها "السورة الحيوية" عند برجســـون كنافورة فى كل اتجاه، وحول نفس المركـــز. بغـــض النظـــر عـــن الإختلافات الجوهرية بين الفيلسوفين فى النظـــرة إلى نتـــائج هـــذه المقدمة، وعلاقة "الروح" بالمادة" أو قل: "الوعـــى بالمـــادة"، عنـــد برجسون، وأن الروح هى الأصل والمبدأ، والمادة هى الأجزاء الـــتى بردت لابتعادها عن "الفيض الأصلى للروح"، بغض النظر عن كـــل

ذلك، وكما ألمحنا إلى ذلك، فى سياق مختلف، فإن كلا الفيلسوفين يصدران عن "أصل ميتافيزيقى واحد" ، والإختلاف فى مدى رؤية كل فيلسوف وتركيزه على صيغة معينة من تجليات هذا الأصل.

ولعل تصور "الله كحب أبدى (الله محبة) "وكأساس لكل أساس" هو مبرر قول شيلر "بالخلق المستمر" وللصيرورة" ؛ إذ هو تعبير دينامى مستمر عن "الحب الأصلى" الذى هو حر حرية مطلقة وتلقائى، أيضا، تلقائية مطلقة، كما أن بداهته باطنة ومنجزة بحرية فى نفس الإتجاه؛ ولذلك فهو تجربة عينية لا تخضع هى الأخرى لأى نوع من أنواع الموضعة. وبالتالى فلا يمكن فهمه من خلال التصورات بل "بالمشاركة" "والتوحد" . ومعنى ذلك أن هناك مفهومين متعالقين عند شيلر: " "المشاركة" و "الحب" وهما من جهتهما يتعلقان بمفهوم آخر، وهو: التفتح" فى قلب الوجود، وهو التفتق عن مجلى العلاقة الثرية الممتلئة الوظيفية بين "الإندفاع الأساسى" و"الروح" كصفتين جوهريتين "لله" . فهذه العلاقة، إذن، هى تكشف أو "تفتح" " للحب" الذى هو "الله" ذاته كوجود شخصى عند شيلر.

والوجود المطلق durch-sich – seienden عند شيلر عاجز، تأسيسا على ما سبق، عن قابلية الموضعة عجز أى شخص آخر عن

ذلك. ولكن يمكن للمرء أن يشارك" فى حياة ووجودية الوجود المطلق، فقط، إذا أسلم ذاته إليه أو إذا أدرك الوجود المطلق وعاينه، أعنى، فى، ومن خلال إنجاز الأفعال التى تتطابق فى اتجاهها مع أفعال "الوجود المطلق".(١٨٤) وهنا تبرز، أيضا، بروزا بديهيا أهمية مفهوم "المشاركة" و"المعية" فى إخراج " الوجود" المطلق من حيز الثبات الماهوى واللاقابلية للموضعة، إلى حركة وصيرورة لا نهاية لها، وقد تساهم أيضا فى إبراز ما قد يعنيه شيلر من "وحدة الوجود" الفينومنولوجية المفتوحة على عوالم لا يمكن استنفاد معناها ولا مغزاها تبين عن "حب أصيل"، عن "الله". وبذلك فإن أساس الوجود "كحب" يعنى ترك كل ما هو موجود، وما يمكن أن يكون كذلك، بلغة القيمة الباطنة، لما يصير becomes. يعنى الإفصاح عن الأسس، أى الحب" ، بالحب، يعنى التعبير عن "الأصل" "بحب" عينى يحيل إلى شتى التعبيرات عن الحب، يعنى، بالإختصار: "ظهور الحب أو فينومنولوجيا الحب" التى لا يمكن استنفادها ولكنها مع ذلك تسمح للإنطلاق أو التحرر الأعمى وللدافع الحيوى وللتوجيه والإتجاه بأن يكونوا نسبيين ومطلقين معا. ويعنى ذلك أن الصيرورة النسبية والمطلقة هى "معية" كتعبير مباشر ودقيق وشامل وافصاح عن الحب الأصلى، كما تتعين أو تتجسد بوصفها "تشاركية" كأفعال متعددة

فى اتجاه واحد ونفس الإتجاه ... ويعنى أيضا، أن صيرورة الإنسان كتحقيق للقيم تصير معيا مع صيرورة الله" ؛ إذ تتطابق مع اتجاه الحب الأصلى الذى هو "الله". وهكذا فإن صيرورة الإنسان والعالم والله، هى فى الحقيقة، وعينيا، صيرورة الإنسان والعالم والله، ولكنها كصيرورة هى، على الدقة، التعبير عن الحب الأصلى، بلغة العلاقة الوظيفية بين "الإندفاع الأساسى" "الروح" وهى، بما هى، تعبير لا تستنفد امتلاء الحب الأصلى اللامتناهى.

ومن ثم فإن "الله" بما هو كذلك Gottheit "كحب لا نهائى" يظل بعيدا، يظل غير ممكن انتهاك دائرته فى مركزه ومقامه الخاص، بل يظل هو من هو، مغايرا تماما لكل ما هو (موجود) حتى عندما يصير هو من هو كإله متجل، وكعالم صائر وكإنسان صائر. (١٨٥) ولكن هل هذا التأكيد يمثل "ردة" على وحدة الوجود عند شيلر؟ والحق أن بعض الباحثين ظن انه بناء على هذا التأكيد الأخير لا يجب أن نسمى مذهب شيلر "وحدة الوجود" بل "وحدة وجود مفصلة" ولا نرى أيه إضافة ذات مغزى من إضافة: "مفصلة" ؛ فالفينومنولوجيا كفيلة بالتفصيل ، ثم أنها "وحدة" مفتوحة على ذاتها فى البعد التاريخى، وتسمح بالتناقض والتقابل والتنوع والإختلاف داخل ذاتها، ومع ذلك تحتفظ فى داخلها "بماهيتها" الثابتة، أو بالأدق

"بهويتها" ؛ فإدراك الهوية فى داخل الإختلاف هى علامة من علامات التفلسف الحق، عند أفلاطون" ، مثلما إدراك الإختلاف فى داخل المتشاهات هو المكمل لماهية التفلسف عنده.

وبطريقة مكثفة يمكن القول بناء على ما سبق، إنه و إلى الحد الذى تتشكل فيه القيم العلى عالما مستقلا للإنسان كشخص، ومن ثم يمتلك كمتضايف له شخصا مطلقا، وإلى الحد الذى فيه تكون القيمة العليا الممكنة المتجسدة شخصيا فى، ومن خلال فعل "الحب ذاته"، هى قيمة المقدس"، وإلى الحد الذى فيه يتحقق العالم الروحى للقيم بواسطة الإنسان، يمكن أن يقال إن مملكة الله" منفتحة ومتجلية عن ذاها، بمعنى "الخلاص". كما أن مجتمع القديسين Holy or sacral community إنما تنتج عن، وفى الحياه التشاركية (التضامنية) بين الإنسان و"الله" فى العالم. (١٨٦) على أساس "الحب الأبدى". وهكذا يمكن القول أيضا، ومن ثم، إن العدل والجمال والخير، ... إلخ رغم أنها منجزة بتفرد وشخصيا (أى انسانيا) إلا أنها، معيا، وبتفرد، أيضا، تجليات فريدة للوجود الكلى، ولأنها روحية فهى ليست متناهية، أساسا، ومن ثم "تشارك" فى الله، تماما، كما تشارك فى الإنسان كشخص، بل وفى العالم، أيضا. وهكذا، فإن الإنسان إذ يحقق ذاته كشخص(بتوجهه إلى انجاز القيم العلي الروحية) يتضامن

cooperetes بل يتعاون فى خلق العالم وخلق"الله"، أعنى الله كتجل. (١٨٧)

ومكانة الإنسان فى (الكون) بوصفها مكانة خاصة، إذن، تتبدى على انها هى المكان الذى يظهر فيه ("الحب الأصلى") بصورة فعالة، ذلك لأن فى وجوده، فى ذاته كشخص، يحصل avenment العالم والله فى امتلاء الوجود. إن مكانة الإنسان فى الكون تجمع بين التفرد والفانتازيا Fantastic (يعنى تنطوى على بعد إحتمالى، هنا). إنها متفردة لأنها، شخصية، فردية، وجمعية، ولأن انجازها وإدراكها هو "التفتح" الخلاق أو تحقيق الإمكانيات الباطنة فى الوجود الكلى. وهى مكانة فانتازية أو احتمالية لأنها ممكنة القبول أو الرفض.

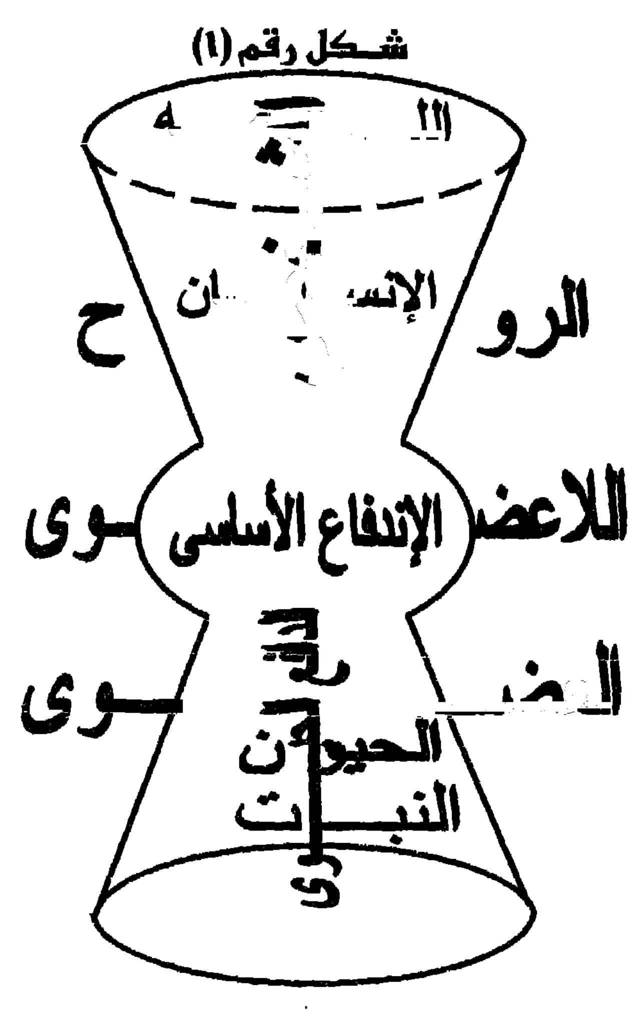
وقبول أو رفض مكانة الإنسان فى الكون متضمنة فيما قلناه من أن وجود الإنسان يقع بين احتمالين: إما امتلاء عينى لامتناه أو تقييد محدد بالموت. الأول وجود حقيقى، والأخير مزيف. الأول تجسيد للحياة الروحية ولمفهوم الثقافة والأنسنة، والأخير تكريس للحياة النفسية والجسدية فى تكريس القوة والثروة والسلطة، وكل قيم المنفعة، عموما. الأول هو طريق "الخلاص" والتوجه نحو المقدس، نحو"الله" الحب الأصلى" وبالتالى التوجه نحو "مملكة الله" وتفتحها

وتكشفها، وبالتالى التحرر والحرية والوجود اللاهائى، وهو ما يمثل المعنى الباطن لمكانة الإنسان فى الكون. أما الخير ، أخيرا ، فمصيره السقوط فى هوية الإنفصال والإغتراب والشقوة والوحشية والظلام.

ويجب أن نختم بأن هذا التمييز الذى وضعه شيلر يضعه فى مصاف الفلاسفة المتفائلين الذين يصادرون بأن الشر يمكن تبريره فى وجود ألوهية خيرة خيرا مثاليا، فالأصل هو "الحب" الذى يسرى فى كل مستويات الوجود، ويتركز فى "الشخص" الإنسانى، وهو "الله" . ونحن فى غنى عن إعادة التأكيد "بمسيحية" هذا المفهوم "للحب (١٨٨) وأنه مفهوم دينى، أساسا، وكل ما أراده شيلر هو استخراج مكنونات هذا "الحب" وتفجير كل إمكانياته ورؤية تجلياته. وبغض النظر عن مدى قوة أو ضعف تأسيسها إلا أهْا تبقى، مع ذلك، فعالة وإيجابية ودافعة لإنجاز الذاتية الشخصية فى اتجاه القيم العلى والكمال، حتى لو زلت أقدام الإنسانية على خط سيرها مباشرة نحو تحقيق هذه القيم فى نكسات قليلة لا تدعو إلى التشاؤم.

فهى فلسفة إيجابية تكرس الإنسان إلى الإفادة اللاهائية من قواه النفسية والجسمية وعالمه وثقافته العلمية وغيرها، فى تركيز جهوده لتبوؤ مكانته الخاصة فى هذا العالم، والإنتصار على كل القوى العمياء التى تمنع حصوله وحصول الله تشاركيا. فضلا عن تلقائية الفعل

المنجز لهذه القيم وعد النظر إلى "خلاص" خارجي واهم ينقذه من العناصر المضادة ذاتيا وموضوعيا. بإمكان الإنسان أن يفعل ذلك إذا تمسك وأدرك وتوحد مع قيمته "كروح" كمبدأ أصيل فى ذاته، وليس نتاجا لأية عملية حيوية أو نفسية، أو من أى نمط آخر، وتفرد "الروح" وأصالتها" هما أساس تفرد "الشخص" وقدرته على خلق ذاته خلقا مستمرا فى كل لحظة من خلال تشاركه مع العالم والله. هذا هو "المفهوم" الفريد الذى قدمه شيلر "للروح" ، فقدم معه عالما جديدا وألوهية جديدة أيضا، وبالتالى "إنسانا"جديدا يتجاوز كل المفاهيم القديمة إلى حد بعيد



((شكل توضيحى لبيان التنافذ المتبادل بين دوائر الواقع ودائرة الروح))

مخطط رقم (١)

م	دوائر الوجود	نطاق السيادة	التعيين الخاص	المبدأ السائد	الإتجاه	المستوى الادراكي	الفعل والإنفعال	جهة الوجود	الماهية	أعلى أشكال الظهور
١	اللاعضوى	العالم	المادة	القوانين الإحصائية	العماء	–	فاعل	حادث عرضى	الإندفاع الأعمى	القوة/القدرة التدافع
٢	العضوى		النبات الحيوان	الغريزة	الخارجية للنبات الباطنية/ الحيون	الغريزة/الذاكرة (الترابطية) الذكاء العملى	فاعل /منفعل	ممكن	الدافع الحيوى	التكيف البيئى
٣			الإنسان	الباطنية	الإحالة الذاتية والموضوعية	التأمل الإنعكاسى الرد الفينومنولوجى إنشاء الأفكار	العجز الذاتى	إحتمالى	الإتجاه والتوجيه	العلو/الحرية (الشخص)
			الله	القيم المطلقة	التنافذ/ التفتح التجسد	الرؤية أو الحدس الخالق	الخلق المشارك	واجب /ضرورى	أساس الوجود	الحب الأصلى (الإله المقدس)

مخطط يبين العلاقات التضايفية بين دوائر الوجود اللاروحى والروح فى فينومنولوجيا شيلر

نتائج البحث

(١) إن مشكلة الإنسان التى هى مركز الإهتمامات الفلسفية لدى شيلر لم يكتب لها الحل الصحيح ؛ لأن المناهج المتبعة فى ذلك كانت مناهج "مموضعة" نتج عنها مفهومات غير مواتية لا تنفذ إلى الطبيعة الماهوية العمقى للإنسان، وبالتالى تسئ فهم وتقويم مكانته فى الكون (الوجود).

(٢) ولذلك فلقد تبنى شيلر المنهج المتسق، فى نظره، مع ثراء وامتلاء وتجلى الماهية الإنسانية الحقيقية، أعنى الروح، وهو" الفينومنولوجيا" كرؤية للتجربة بما هى حية لا مموضعة، فى جريانها وديمومتها، وكحدس مباطن لها ومواكب لها، فى نفس الوقت.

(٣) ولكن شيلر، فى تطبيقه لتقنيات المنهج الفينومنولوجي، لم نره يتخذ حذره النقدى الذى حدده هو سرل من قبل، فجعل التجربة الفينومنولوجية عامة يمكنها أن تتطابق مع كل التجارب الفعلية والممكنة والتى كانت مستحيلة من وجهة نظر الفينومنولوجيا الرائدة، أعنى الميتافيزيقا، وبالتالى، فلقد انتهك، فيما نرى، حدود ومواثيق النقد الفينومنولوجى وهو لم يأخذ، بناء على ذلك، من هذا المنهج، إلا اسمه فقط حينما جعله مجرد فعل من أفعال الروح أو مقولة من مقولاتها. وفى نفس الإتجاه وجدنا المنهج الشيلرى يخرج

على مكتسبات "النقدية الكانطية" ويفهم ما لم يفهمه كانط من "النقد" ومن "العقل" ؛ فالنقد عنده أصبح يأخذ مفهوم "الثقافة" التي ترد كل المكتسبات المعرفية الإنسانية، علمية أكانت أم فلسفية، إلى المستوى الديني الذى بإمكانه، فى نظره، أن يبصر الإنسان بمكان قواه الروحية الفعالة، ومن ثم يمكنه من تبوؤ مقعده من الكون (الوجود). كما أن فهمه "للعقل" أصبح فهما له كعقل شامل، أعني لم يعد هناك التمييز بين ما هو "قبلى" وما هو "بعدى" فى التجربة واختلاط "القبلى" بـ "البعدى" من شأنه عدم التمييز بين ما هو مجرد" وماهو "عيني" ، ما هو "شرط" وما هو "مشروط" ، وبالتالى ما هو فاعل وما هو مفعول وأخيرا: ما هو "خالق" وما هو "مخلوق" أى "الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة" وهو الذى يتحول فى نهاية المطاف إلى فهم "الألوهية" على أنها "ماهية روحية" تتخذ من العالم جسما حيا لها، أى مذهب "وحدة الوجود" التى يختلط فيها، وطبقا للخلط الأساسى، فى جانب الأبستمولوجيا، الظاهر بالماهية (أو الباطن). كل هذا، فى نظرى، من أثار "ردة" شيلر على كل مناهج "النقد" ، بصفة عامة.

(٤) معنى ذلك أن منهجه أصبح مجرد "تقرير" أو "رؤية" ما قد " آمن" به أو قل :صادر به منذ البداية فى التجربة كما هى؛ فتراه ينتقى من عناصر التجربة ما يؤكد به موقفه اللانقدى منذ البداية.

(٥) ومع ذلك فإن ما دعاه شيلر بالنقد قد تركز جميعا على فهم الإنسان كماهية فيما أسماه "روحا" ويعنى بها مبدأ أعلى على الطبيعة وغير مردود إلى هذه الأخيرة، وبالتالى فهى التى بولوج دائرتها، فى الإنسان، تكفل لهذا الأخير مكانة سنية على قمة التطور الحيوى (رغم عدم ردها إلى هذا المستوى الأخير) فى الوجود(أو العالم أو الكون، والمعنى واحد عند شيلر) أعنى مكانة ميتافيزيقية، وهى رغم أنها عاجزة" بمعنى عدم "القدرة" بالقياس إلى المعنى الفيزيقى لهذه الأخيرة، إلا أنها فعالة فى دائرتها الخاصة، أعنى فى دائرة الدوافع الحيوية كموجه واتجاه جديد لها إذا ما حرفتها عوامل التحريف فى دائرة "الإندفاع الأساسى الأعمى" . وبهذا تعد مبدأ سلبيا، أعنى ليس فاعلا فى المبادأة ، بل تقويم وتوجيه وعدم مباشرة تضاد الدوافع الشريرة فى عقردارها ، بل تقديم دوافع بديلة خيرة للإرادة لإعادة توجيه مسارها فى الإتجاه الخير. وهو مبدأ تربوى إيجابى يقوم على "التفاؤل" ، فيما يتعلق بالطبيعة الأساسية للإنسان وإمكانية تغيير ما أسماه شوبنهور من قبل "بالطبع" الذى لا يتغير فى الإنسان، يعنى تصميمه الماهوى الخاص، وذلك بتعديل مساره باستمرار.

(٦) ولذلك فقد بدا الإنسان، "كروح"، مستقلا فى مواجهة كـــل المفاهيم التاريخية عن الإنسان، والتى تتركز مـــن خـــلال نزعتـــين أساسيتين : "الطبيعية" و"العقلانية الثنائية" واللتين ردهما شـــيلر فى كل صورهما، ومع ذلك فإنه استقلال لا يرقى إلى درجـــة خلـــع الإنسان من "أذرع الطبيعة الأم" . ولذلك فإننا وإن أدركنا الإنسان "كميكروكوزم" تؤول إليه وتتركز فى داخله كل الأشياء الدنيـــا للوجود السيكوفيزيقى (النفس / جسمى) ، فإنه وفى نفس الوقت، لا يجب وضعه على قمة هذه الأشـــكال، أى علـــى قمـــة كـــل التنظيمات الطبيعية ؛ فالفارق بين الإنسان والحيوان والنباتات ليـــس فى "الدرجة" ، بل فى "الماهية". ولذلك لا يجب النظر إلى الصفـــات الشخصية أو الروحية للإنسان كما لو كـــانت مجـــرد تهذيبـــات "لأشكال سيكولوجية" سابقة (غريزة ، ذاكرة، ذكـــاء تقـــنى) . ويمكن التأكيد على أن "الحرية" وملكة الإرتفاع بعناصر "المحيـــط" و"التفتح على العالم"، إلى مرتبة الموضوع، و"الوعـــى بـــالذات" ، و"الواقعية الخالصة" ، – كل هذا إن هو إلا قدر من مظاهر هـــذه "الروحية" التى لا تقبل "الرد"، بالإضافة إلى الأفعال الروحية علـــى الأصالة الأكثر أهمية مثل "فعل إنشاء الأفكار" Ideation أو فعـــل

"حدس الماهيات" الذى يشترط الرد الفينومنولوجى" ، أى تعليق الواقع"، أى فصل "الوجود" عن "الماهية" .

(٧) وإذا كانت "الروح" غير قابلة "للرد" ، بما هى كذلك، إلى دائرة الحياة" ؛ فإنها تصبح هى وهذه الأخيرة مبدأين متقابلين فى مقابل التقابل الديكارتى التقليدى بين النفس والجسم . وهذا التقابل ليس تضادا ولا صراعا بل علاقة تضامنية تكافلية وظيفية تنافذية تبادليا ، وهو ما يتحقق فى الإنسان، فقط، "كشخص "

٨- والإنسان "كشخص" "هو إذن " تجسيد لهذه العلاقة الوظيفية بين "الروح" والحياة وهذا يجنب "مفهوم الشخص" عند شيلر كل تشابه مع كل الكيانات الذاتية الأخرى التى موضعها الفلاسفة المثاليون "كالأنا " أو "الوعى " أو "الذات " ... إلخ، والتى ترتد كلها إلى المستوى السيكولوجى أو حتى رده ترنسندنتاليا.وهو يعنى عند شيلر "وحدة عينية للأفعال" ، وهو لا ينشطر فيها ولا ينقسم على ذاته إزاءها، ولا يستنفد فى كل واحد منها ؛ بل يظل هو هو نفس الوحدة التى تحتفظ بتفردها وقيمتها الأخلاقية حتى بعد الموت

وهذا الشخص يقابلة عالم "شخصى" يتجاوز العالم الفينومنولوجى القديم عند هوسيرل والذى كان مجرد "نتيجة تقومية

للوعى " وأصبح، عند شيلر ، مؤسسا فى مقاومة العوامل الحيو يـــة الدينامية وهو ما يؤول ، فى النهاية، إلى أصله مما أسماه شيلر الدافـــع الحيوى Urge of life الــــذى هـــو أســـاس العـــالم الميتـــافيزيقى والميتابيولوجى فضلا عن الحياة ذاهّا .

٩- ولقد تصور هذا "الدافع" حديثا ، على أنه صفة "لله" ومن هنا ، وبالتنافذ المتبادل بين " الروح " و"الدافـــع الحيـــوى " (فى دائـــرة الإنسان) يشارك الإنسان فى تحقيق الله . والذى هو فيض خـــلال الحياة عموما ، وحياة الإنسان خاصة ، بل حتى فى خلال الإشكال العليا للتجلـــى الروحـــى للإنســـان ، فى "الشـــخص المقـــدس" "والشخص الإنسانى" الذى يسمح بإمكـــان تجلـــى الألوهيـــة فى الإنسان والتاريخ (١٨٩) .

١٠- وهذه الإنثروبولوجيا كما قدمها شيلر ترتبط ، فى الواقـــع ، إذن، بتصور إنطولوجى عن الألوهية الصائرة : إن الذى فى ذاتـــه L'Ens a se الذى يكون الإنسان على وعى ضرورى به بمجـــرد وعيه بذاته وبالعالم ، هو ذو صفتين أساسيتين : إنه روح لامتنـــاه ، ولكن ، وبما هو كذلك ، عاجز (بمعنى عدم القدرة فيزيقيا) وهو أيضا إندفاع Pulsion لا عقلانى (أعمى) يترسخ فيه الوجـــود والحياة . والإتحاد المتنامى لهاتين الصفتين إنما يؤسس / يقوم معـــنى

هذا التاريخ الذى نسميه "العالم " "وغاية المصير الإنسانى " . ومع ذلك فإذا لم يستطع الإنسان إكمال إنجاز ذاته من دون معرفة لذاته مباطنة ومرتبطة بالألوهية ، فإن هذا يعنى أنه هو ذاته لن يستطيع أن يكون "إلها" بلا مشاركة حرة من جانب الإنسان (١٩٠) .

وهكذا وكما يرى شيلر فى أعماله المبكرة لا تعتبر الفينومنولوجيا غاية فى حد ذاتها، بل يمكنها أن تعمل بنجاح فقط ، إذا أمدت "الميتافيزيقا" بالأسس . ومن هذه الجهة ، نجد أن مواقف كل من شيلر وهيدجر من الفينومنولوجيا ، هى دائما نفس المواقف . (١٩١) فإذا كان الأخير يجعل الإنسان "الملقى - هناك" ، "الآنية" Dasein هو راعى الوجود ومؤوله ، فيه يمكن فهم ماهية هذا الأخير على المستوى الأساسى / الأنطولوجيا، وليس هناك بديل آخر للوصول إلى "ماهية هذا الوجود " الذى هو الأساس الأعمق لكل "موجود"، فإن شيلر يجعل الإنسان عالما صغيرا (ميكروكوزم) يرى فيه العالم الكبير (الماكروكوزم) ، والله ، على السواء . فالإنسان هو ممثل الوجود أو الألوهية بل هو هما معا ، وبضربة واحدة . وبالتالى فهى تجربة فريدة، تجربة تأسيس الميتافيزيقا على الفينومنولوجيا أو فلنقل : على الإنسان، وفى الإنسان ، ومن خلال الإنسان ، وإن آل هذا الأساس ، أخيرا، إلى مستوى الدين أو هى فى

النهاية " فينومنولوجيا دينية " تجعل من الروح "إلها" أو هى نفحة إلهية، أو هى - بمصطلحات الدين - أقنوم من أقانيم الألوهية ، وذلك ، وكما أكدنا مع شيلر من قبل ، أن هذه الروح لا يمكن أن ترتد إلى أى من مستويات الواقع الفعلى. فمن أين صدورها، إذن ؟ .

الحق أن هذا السؤال الذى يبدو بسيطا يشكل نقطة البدء فى فينومنولوجيا شيلر فالفلسفة الشيلرية لم تطرح مثل هذا التساؤل، وليس من شأنها طرح مثل هذه التساؤلات. لماذا ؟ لأنها ، وككل فينومنولوجيا لاتعنى إلا بما هو ظاهر فعلا، وهذا هو مبدؤها جميعا، وتحاول وصف وتفسير هذا الظاهر، وذلك بطريقة أفقية، أعنى فى داخل السياق الفعلى للظواهر والأحداث الكائنة فعلا، وليس صدورا عن شئ ليس ظاهرا، وإلا وقعت فى نفس المأزق الذى وقعت فيه الكانطية من قبل بالتمييز بين ما هو ظاهر وما هو باطن، وهذا ما جعل الميتافيزيقيين التابعين وإبرزهم هيجل يجتهدون فى تفنيد هذا التمييز فى "فينومنولوجيا الروح" وغيره من مؤلفات كلها تكرس لهذا التفنيد .

ورغم كل ما تدعيه كل فينومنولوجيا من أن مهمتها الوصف والتفسير أو الإيضاح، إلا أنها قد تنجح فى المهمة الأولى، أى "الوصف "، وهذا ما نجح فيه هيجل إلى حد ما ، ومن بعده هوسرل

وإلى أبعد مدى ، هيدجر وسارتر ، إلا أنها قد تنطوى علـــى ســـوء إستخدام للتصورات فى عملية "التفسير" . وبالإختصار : فهى تتورط فى "مشكلة فهم الظواهر ، "وتأويلها" ، وتستعين فى ذلك بمفـــاهيم وتصورات ليست منها ، أعنى دخيلة على المستوى الأعلى للتأسـيس فيما يخصها . ومن هنا تتجاوز بل تنتهك حـــدود الفينومنولوجيـــا وتتورط فى تقرير ما ليس مقررا ، وما لا يمكن تقريره مـــن واقـــع التجربة الفينومنولوجية ، عموما . وهذا فى رأيى أهم نتـــائج هـــذا البحث ، وهو أهم المشكلات التى تواجه الميتافيزيقا بوصفها، وبطبيعة الصياغة اللغوية والمنطقية ، "ليست فيزيقا " أى ليســـت علمـــا أو موضوعا للعلم . وهى مشكلة "التأويل " ، عموما ، فهو مجرد محاولة "للفهم " أو "المقاربة " لا أكثر ولا أقل ، ولا يصل إلا – إذا وصـــل فعلا – إلى نقاط مضيئة على سبيل الفهم، وهى نسبية بقدر ما هـــى مجرد نقاط قليلة، فقط .

الهوامش

1- SH,P.20.

2- Ibid,P . 15.

3- Ibid .p . 17 .

4- Ibid ., 18 .

5- I bid, p. ,9

6- Ibid, p . 20.

7- Loc . Cit, p . 20 .

٨- راجع الفصل العاشر "بين الفلسفة والأيديولوجيا" من "مشـكلة الفلسفة" للدكتور زكريا إبراهيم ، مكتبة مصر، ص ١٧٩ .

9- PC,P . 140 .

10- Ibid, p. 138 .

11- Ibid, p . 145 .

12- IR, p .288 .

13- Op.cit, p .175 – 6 .

14- Husserl, The crisis of European sciences and transcendental phenomenology, Trans. By David Carr Evonston, NorthWestern university press, 1970 .

15- PC, p . 148 .

16- Ibid, p . 140 .

17- IR, pp . 315 – 16.

١٨- راجع التأمل الخامس من "التأملات الديكارتية"،لهوسيرل

19- FE,PP . 210 – 232 .

20- PC,P . 142 . and Ps, p. 20 .

21- PC,P . 141 .

22- IR, PP . 312 – 13 .

23- FE, P . 239 .

24- NF, P. 232 . and HR,PP. 108-9 .

25- NF, P . 347 . Chap . III .

26- Loc CiT .

27- OR . and . NF, P. 158 .

28- NF .

29- CF, P. 139 .

30- CF, HR .

31- CF, RR, P. 83 – PP, 110 – 114 .

32- PC, P. 167 .

33- FS, P. 107 .

34- HH, PP. 16 – 17 .

35- Ibid, PP. 18 – 19 .

36- Ibid, PP. 19 – 20 .

37- Ibid, P. 20 .

38- Ibid, P. 21 .

39- Ibid, p. 39 .

40- Ibid, PP. 14 – 15 .

41- Ibid, P. 14. CF, SH, P. 17 .

42- Ibid, PP. 13 – 14 . CF, SH, P. 15 .

43- SH, P. 111 .

44- Ibid, PP. 21 –20 .

45- Ibid, P. 52 – 30 .

46- Ibid, P. 54 .

47- Ibid, PP. 54 – 50 .

48- Edo pivcevic, Husserl and phenomenology, Hutchison University Library, London, 1970, P. 110 .

49- SH, PP. 57 – 80 .

50- Ibid, PP. 58 – 90 .

51- FS, P.89 .

52- Sartre, L'Etre et LE Neant, p. 47 .

53- Heidegger, Being and time, Harper & Row, New York, 1962, P.

54- An Introduction To metaphysics, P.

55- SH,PP 59 – 60 .

56- Ibid, PP. 60 – 1 .

57- FS,P. 127 & SH, PP. 62 – 33 .

58- FS, PP. 129 – 130 .

59- Ibid, P. 132 .

60- Ibid, P. 121 .

61- Ibid, P. 123 .

62- Loc. Cit .

63- PDW, P. 60 .

64- SH, PP. 86 – 7 .

65- Ibid, P. 88 .

66- Loc. CiT .

67- Ibid, P. 89 .

68- AU, PP. 23 – 4 .

69- FS, P.

70- OP . CIT, P. 18 .

71- SH, PP. 92 – 33 .

72- FS, P. 483 & SH, PP. 94 – 55

73- SH, P. 98 .

74- Ibid, P. 100 .

75- Ibid, P. 99 .

76- Loc. CiT .

77- Ibid, P. 95 .

78- Ibid, PP. 101 – 2 .

79- FE, P. 374 .

80- Ibid, P. 375 .

81- Ibid, P. 377 .

82- Ibid, P. 383 .

83- Ibid, P. 384 .

84- Ibid, P. 386 .

85- Ibid, P. 390 . & NF, P. 118 .

86- Ibid, P. 386 .

87- Ibid, PP. 390 .

88- Ibid, P. 392 .

89- Ibid, PP. 382 – 3 .

90- Ibid, P. 371 .

91- FS, P. 143 .

92- Ibid, P. 142 .

93- Ibid, P. 143 .

94- FE, PP. 372 – 33 & NF, P. 118 .

95- Ibid, P. 385 .

96- Ibid, P. 386 .

97- Ibid, PP. 393 – 44 .

98- Ibid, pp. 395 – 66 .

99- Ibid, P. 396 . & CF. NF. P. 118 .

100- Ibid, P. 396 .

101- FS,P. 103.

102- Ibid,PP,104-5.

103- IR,P. 300.

104- Loc.cit.

105- PDW,P.81.

106- OP.CIT.

107- OP.CIT,P.81.

108- Husserl, Ideas,P.174.

109- Max Scheler , philosphische weltansch auung, Bern, 1954, s, 5-quoted In Parvis Emad, "person, Death and world (P' D W),P.82.

110- Ibid,P.82.

111- FE,P.397.

112- Loc.cit.

113- Ibid, P.398.

114- H R,PP.108-9.

115- N F,P.158, CF.H R, 157-F.

116- F E,P.588.

117- Feuerbach, the Essence of Christianity, trans. By George Hiot, Harper To - rch books, Harper and Row publisher, New York Evanston & London, 1957,P 140-f.

118- FE,P.589.

119- Ibid,594.

120- Loc. Cit.

121- Ibid. Loc.Cit. & P.595.

122- Ibid,P.476.

123- Ibid,P.478.

124- Ibid,P.479.

125- Ibid,P.482.

126- Ibid,P.483.

127- Ibid,P.489.

128- FS,PP.143-4. & FE,P.489.F.

129- FS,P.178.

130- Ibid,PP.106-7.

131- Ibid,P.182-3.

132- Ibid,P.136.

133- Ibid,PP.178-9.

134- Ibid,P.182.

135- Ibid,PP.144-5.

136- FE,PP.501-2.

137- SH,P.112.

138- Ibid,P.59.

139- Ibid,112.

140- Ibid,PP.114.

141- Ibid,PP.113-14.

142- Ibid,P.114.

143- Ibid,P.113.

144- Ibid,P.112.

145- Ibid,P.113.

146- Ibid,P.115.

147- PDW,P,67.

148- MS,PP.16-17-18-21-53.41.

149- Loc.cit.

150- CF.MS,P.62

151- PDW,P.77.

152- SH,P.116.

153- Loc.cit.

154 – NF ,PP. 118-120. &CF.HR,P.138.

155- SH,PP.116-17. & CF,PS,PP.43-46-56-66-F.

156- FS,P.133.

157- SH,P.65.

158- OP.CIT,P.131.

159- Loc.cit, P.131.

160- Ibid,P.130.

161- Ibid,PP.130-31.

162- Ibid,P.131.

163- Ibid,PP.118-19.

164- Ibid,P.120.

165- Ibid,P.146.

166- Ibid,P.134.

167- Ibid,P.133.

168- Ibid,P.134.

169- PS,PP.43-46-56. & CF,SH,P.90. & FS,P.135.

170- FS,P.135.

171- Ibid,P.136.

172 – SH,P.90.

173- FS,PP.133-4.

174- Ibid,P.134.

175- Ibid,PP. 138-9.

176- Ibid,PP.132-3.

177- SH,P.117.

178- Ibid,P.118.

179- FS,PP.181-2.

180- SH,P.64.

181- OP.CIT,PP.121-2.

182- Oa,in' max scheler,selected : Philosophical Essays, 1937. & CF.,NF,P.158.

إذ يقول شيلر: نظام الحب Ordo Amoris (وهو لوحة مثالية ولكنها ليست آمرة مطلقة (معيارية) هو مؤسس على نظام ترتيبي (طغمـــة). Hierarchie للقيم الملازمة للقوى موضع الكلام.

183- AU,P.34.

184- Ibid,P.35.

185- Ibid,PP.36-7.

186- Ibid,P.38.

187- Ibid,P.39.

188- NF,PP.245-232-241.

189- Max Scheler (1874-1928), centenuil Essays,P.VIII.

190- SH,P.10.
191- Op.cit, Loc.cit.